

تفسير

التحرير والتوير

تأليف

سماحة الأستاذ الأمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاتق

المجلد الثاني

الكتاب الأول

الدار التونسية للنشر

جميع حقوق الطبع محفوظة للدار التونسية للنشر

تونس 1984

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَبِهِدَّةٍ وَكَسَدٍ عَلَى أَشْرَفِ كَرَمَلَيْنِ

﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ
لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

قد خفي موقع هذه الآية من الآي التي بَعْدَهَا لأن الظاهر منها أنها إخبار عن أمر يقع في المستقبل وأن القبلة المذكورة فيها هي القبلة التي كانت في أول الهجرة بالمدينة وهي استقبال بيت المقدس وأنَّ التولى عنها هو نسخها باستقبال الكعبة فكان الشأن أن يتربط طعن الطاعنين في هذا التحويل بعد وقوع النسخ أي بعد الآيات الناسخة لاستقبال بيت المقدس لِمَا هو معلوم من دأبهم من التردد للطعن في تصرفات المسلمين فإن السورة نزلت متتابعة ، والأصل موافقة التلاوة للنزول في السورة الواحدة إلا ما ثبت أنه نزل متأخرا ويتلى متقدما .

والظاهر أن المراد بالقبلة المحولة القبلة المنسوخة وهي استقبال بيت المقدس أعنى الشرق وهي قبلة اليهود ولم يشف أحدهم المفسرين وأصحاب أسباب النزول الغليل في هذا على أن المناسبة بينها وبين الآي الذي قبلها غير واضحة فاحتاج بعض المفسرين إلى تكلف إبدائها .

والذي استقر عليه فهمي أن مناسبة وقوع هذه الآية هنا مناسبة بدیمة ، وهي أن الآيات التي قبلها تكرر فيها التنويه بإبراهيم وملتته ، والكعبة وأن من يرغب عنها قد سفه نفسه ، فكانت ماثرا لأن يقول المشركون ، ما ولى محمد وأتباعه عن قبلتهم التي كانوا عليها بمكة أي استقبال الكعبة مع أنه يقول إنه على ملة إبراهيم ويأبى عن اتباع اليهودية والنصرانية ، فكيف ترك قبلة إبراهيم واستقبل بيت المقدس ، ولأنه قد تكررت الإشارة في الآيات السابقة إلى هذا الغرض بقوله «ولله المشرق والمغرب» . وقوله . «ولن رضی عنك اليهود ولا النصری حتى تتبع ملتهم» كما ذكرناه هنا لك ، وقد علم الله ذلك منهم فأنبا رسوله بقولهم وأتى فيه بهذا الموقع العجيب وهو أن جعله بعد الآيات المثيرة له وقبل الآيات التي

أنزلت إليه في نسخ استقبال بيت المقدس والأمر بالتوجه في الصلاة إلى جهة الكعبة ، لئلا يكون القرآن الذي فيه الأمر باستقبال الكعبة نازلا بعد مقالة المشركين فيشمخوا بأنوفهم يقولون غير محمد قبلته من أجل اعتراضنا عليه فكان لموضع هذه الآية هنا أفضل تمكن وأوثق ربط ، وبهذا يظهر وجه زولها قبل آية النسخ وهي قوله « قد نرى تقلب وجهك في السماء » الآيات . لأن مقالة المشركين أو توقعها حاصل قبل نسخ استقبال بيت المقدس وناشئ عن التنويه بملء إبراهيم والكعبة .

فالمراد بالسفهاء المشركون ويدل لذلك تبينه بقوله « من الناس » فقد عرف في اصطلاح القرآن النازل بمكة أن لفظ الناس يراد به المشركون كما روى ذلك عن ابن عباس ولا يظهر أن يكون المراد به اليهود أو أهل الكتاب لأنه لو كان ذلك لَنَاسَب أن يقال سيقولون بالإضمار لأن ذكرهم لم يزل قريبا من الآي السابقة إلى قوله « ولا تسألون » الآية .

ويعضدنا في هذا ما ذكر الفخر عن ابن عباس والبراء بن عازب والحسن أن المراد بالسفهاء المشركون وذكر القرطبي أنه قول الزجاج ، ويجوز أن يكون المراد بهم المنافقين وقد سبق وصفهم بهذا في أول السورة فيكون المقصود المنافقين الذين يبتغون الشرك ، والذي يبعثهم على هذا القول هو عين الذي يبعث المشركين عليه وقد روى عن السدي أن السفهاء هنا هم المنافقون .

أما الذين فسروا « السفهاء » باليهود فقد وقعوا في حيرة من موقع هذه الآية لظهور أن هذا القول ناشئ عن تغيير القبلة إلى بيت المقدس وذلك قد وقع الإخبار به قبل سماع الآية الناسخة للقبلة لأن الأصل موافقة التلاوة للنزول فكيف يقول السفهاء هذا القول قبل حدوث داع إليه لأنهم إنما يطعنون في التحول عن استقبال بيت المقدس لأنه مسجدهم وهو قبلتهم في قول كثير من العلماء ، ولذلك جزم أصحاب هذا القول بأن هذه الآية نزلت بعد نسخ استقبال بيت المقدس ورووا ذلك عن مجاهد وروى البخاري في كتاب الصلاة من طريق عبد الله بن رجاء عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء حديث تحويل القبلة ووقع فيه « فقال السفهاء وهم اليهود » وما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل الله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » ، وأخرجه في كتاب الإيمان من طريق عمرو بن خالد عن زهير عن أبي إسحاق عن البراء بغير هذه الزيادة ، ولكن قال عوضها « وكانت اليهود

قد أعجبهم إذ كان يصلي قبل بيت المقدس وأهل الكتاب ، فلما وَلَّى وجهه قبل البيت أنكروا ذلك » ، وأخرجه في كتاب التفسير من طريق أبي نعيم عن زهير بدون شيء من هاتين الزيادتين ، والظاهر أن الزيادة الأولى مدرجة من إسرائيل عن أبي إسحاق ، والزيادة الثانية مدرجة من عمرو بن خالد أن مسلماً والترمذى والنسائى قد رووا حديث البراء عن أبي إسحاق من غير طريق إسرائيل ولم يكن فيه إحدى الزيادتين ، فاحتجوا إلى تأويل حرف الاستقبال من قوله سيقول السفهاء بمعنى التحقيق لا غير أى قد قال السفهاء ما ولاهم . ووجه فصل هذه الآية عما قبلها بدون عطف اختلاف الغرض عن غرض الآيات السابقة فهي استئناف محض ليس جواباً عن سؤال مقدر .

والأولى بقاء السين على معنى الاستقبال إذ لا داعى إلى صرفه إلى معنى المضى وقد علمتم الداعى إلى الإخبار به قبل وقوعه منهم وقال في الكشف « فائدة الإخبار به قبل وقوعه أن العلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع وأن الجواب المتيد قبل الحاجة إليه أقطع للخصم وأرد لشغبه » وذكر ابن عطية عن ابن عباس أنه من وضع المستقبل موضع الماضى ليدل على استمرارهم فيه وقال الفخر إياه مختار انقال .

وكان الذى دعاهم إلى ذلك أنهم ينظرون إلى أن هذا القول وقع بعد نسخ استقبال بيت المقدس وأن الآية نزلت بعد ذلك وهذا تكاف ينبغى عدم التعويل عليه ، والإخبار عن أقوالهم المستقبلية ليس بعزى في القرآن مثل قوله « فيقولون من يعيدنا - فسينغصون إليك رؤوسهم » وإذا كان الذى دعاهم إلى ذلك ثبوت أنهم قالوا هذه المقالة قبل نزول هذه الآية وشيوع ذلك كان لتأويل المستقبل بالماضى وجه وجيه ، وكان فيه تأييد لما أسلفناه في تفسير قوله تعالى « ولله المشرق والمغرب » - وقوله - « وإن ترضى عنك اليهود ولا النصارى » .

والسفهاء جمع سفيه الذى هو صفة مشبهة من سفه بضم الفاء إذا صار السفه له سجية وتقدم القول فى السفه عند قوله تعالى « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » وفائدة وصفهم بأنهم من الناس مع كونه معلوما هو التنبيه على بلوغهم الحد الأقصى من السفاهة بحيث لا يوجد فى الناس سفهاء غير هؤلاء فإذا قسم نوع الإنسان أصنافاً كان هؤلاء صنف السفهاء فيفهم أنه لا سفيه غيرهم على وجه المبالغة ، والمعنى أن كل من صدر منه هذا القول هو سفيه سواء كان القائل اليهود أو المشركين من أهل مكة .

وضمير الجمع في قوله « مَا وَلَّهُمْ » عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور في اللفظ حكاية لقول السفهاء ، وهم يريدون بالضمير أو بما يعبر عنه في كلامهم أنه عائد على المسلمين .
 وفعل (ولاهم) أصله مضاعف ولي إذا دنا وقرب ، فحقه أن يتعدى إلى مفعول واحد بسبب التضعيف فيقال ولاهم من كذا أى قربه منه وولاه عن كذا أى صرفه عنه ومنه قوله تعالى هنا ما ولاهم عن قبلتهم ، وشاع استعماله في الكلام فكثر أن يحذفوا حرف الجر الذى يعديه إلى متعلق ثان فبذلك عدوه إلى مفعول ثان كثيرا على التوسع فقالوا ولي فلانا وجهه مثلا دون أن يقولوا ولي فلان وجهه من فلان أو عن فلان فأشبه أفعال كسا وأعطى ولذلك لم يعبأوا بتقديم أحد المفعولين على الآخر قال تعالى « فَلَا تَوَلَّوْهُمُ الْأَدْبُرَ » أصله فلا تولوا الأدبار منهم ، فلا أدبار هو الفاعل في المعنى لأنه لو رُفع ل قيل وَلِيَ دُبُرُهُ الكافرين ، ومنه قوله تعالى « نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّوْا » أى نجعله والياً مما تولى أى قريباً له أى ملازماً له فهذا تحقيق تصريفات هذا الفعل .

وجملة « مَا وَلَّهُمْ » إلخ هى مقول القول فضائر الجمع كلها عائدة على معاد معلوم من المقام وهم المسلمون ولا يحتمل غير ذلك لئلا يلزم تشتيت الضمائر ومخالفة الظاهر في أصل حكاية الأقوال .

والاستفهام في قوله « مَا وَلَّهُمْ » مستعمل في التعريض بالتخطئة واضطراب العقل .
 والمراد بالقبلة في قوله « عَنْ قِبَلَتِهِمْ » الجهة التى يُوَلُّونَ إليها وجوههم عند الصلاة كما دل عليه السياق وأخبار سبب نزول هذه الآيات .

والقبلة في أصل الصيغة اسم على زنة فِعْلة بكسر الفاء وسكون العين ، وهى زنة المصدر الدال على هيئة فعل الاستقبال أى التوجه اشتق على غير قياس بحذف السين والتاء ثم أطلقت على الشيء الذى يستقبله المستقبل مجازاً وهو المراد هنا لأن الانصراف لا يكون عن الهيئة قال حسان في رثاء أبى بكر رضى الله عنه :

* أَلَيْسَ أَوَّلَ مَنْ صَلَّى لِقِبَلَتِكُمْ *

والأظهر عندى أن تكون القبلة اسم مفعول على وزن فِعْل كالدَّخِج والطَّحْن وتأنيته باعتبار الجهة كما قالوا : ما له فى هذا الأمر قِبْلة ولا دِبرة أى وجهة .

وإضافة القبلة إلى ضمير المسلمين للدلالة على مزيد اختصاصها بهم إذ لم يستقبلها غيرهم من الأمم لأن المشركين لم يكونوا من المصلين وأهل الكتاب لم يكونوا يستقبلون فى صلاتهم ،

وهذا مما يعضد حمل « السفهاء » على المشركين إذ لو أريد بهم اليهود ل قيل من قبلتنا إذ لا يرضون أن يضيفوا تلك القبلة إلى المسلمين ، ومن فسر « السفهاء » باليهود ونسب إليهم استقبال بيت المقدس حمل الإضافة على أدنى ملابسة لأن المسلمين استقبلوا تلك القبلة مدة سنة وأشهر فصارت قبلة لهم .

و ضمير الجمع في قوله « مَا وَلَّهُمْ » عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور اللفظ حكاية لقول السفهاء وهم يريدون بالضمير أو بمساويه في كلامهم عوده على المسلمين .

وقوله « التي كانوا عليها » أى كانوا ملازمين لها فعلى هنا للتمكن المجازى وهو شدة الملازمة مثل قوله « أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ » ، وفيه زيادة توجيه للإنكار والاستغراب أى كيف عدلوا عنها بعد أن لازموها ولم يكن استقبالهم إياها مجرد صدفة فإنهم استقبلوا الكعبة ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة .

واعلم أن اليهود يستقبلون بيت المقدس وليس هذا الاستقبال من أصل دينهم لأن بيت المقدس إنما بنى بعد موسى عليه السلام بناء سليمان عليه السلام ، فلا تجد في أسفار التوراة الخمسة ذكراً لاستقبال جهة معينة في عبادة الله تعالى والصلاة والدعاء ، ولكن سليمان عليه السلام هو الذى سنّ استقبال بيت المقدس فى سفر الملوك الأول أن سليمان لما أتم بناء بيت المقدس جمع شيوخ إسرائيل وجمهورهم ووقف أمام المذبح فى بيت المقدس وبسط يديه ودعا الله دعاء جاء فيه : « إذا انكسر شعب إسرائيل أمام العدو ثم رجعوا واعترفوا وصلوا نحو هذا البيت فأرجعهم إلى الأرض التى أعطيت لأبائهم وإذا خرج الشعب لمحاربة العدو وصلوا إلى الرب نحو المدينة التى اخترتها والبيت الذى بنيت له اسمك فاستمع صلاتهم وتضرعهم » إلخ ، وذكر بعد ذلك أن الله تجلّى لسليمان وقال له « قد سمعت صلاتك وتضرعت الذى تضرعت به أُمى » ، وهذا لا يدل على أن استقبال بيت المقدس شرط فى الصلاة فى دين اليهود وقضائه الدلالة على أن التوجه نحو بيت المقدس بالصلاة والدعاء هيئة فاضلة ، فلعل بنى إسرائيل التزموه لاسيما بعد خروجهم من بيت المقدس أو أن أنبياءهم الموجودين بعد خروجهم أمروهم بذلك بوحي من الله .

وقد قال ابن عباس ومجاهد : كان اليهود يظنون أن موافقة الرسول لهم فى القبلة ربما تدعوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالكلية ، وجرى كلام ابن العربى فى أحكام القرآن

على الجرم بأن اليهود كانوا يستقبلون بيت المقدس بناء على كلام ابن عباس ومجاهد، ولم يثبت هذا من دين اليهود كما علمت، وذكر الفخر عن أبي مسلم ما فيه أن اليهود كانوا يستقبلون جهة الغرب وأن النصارى يستقبلون المشرق، وقد علمت أننا أن اليهود لم تكن لهم في صلاتهم جهة معينة يستقبلونها وأنهم كانوا يقيمون في دعائهم بالتوجه إلى صوب بيت المقدس على اختلاف موقع جهته من البلاد التي هم بها فليس لهم جهة معينة من جهات مطلع الشمس ومغربها وما بينهما فلما تقرر ذلك عادة عندهم توهموه من الدين وتجنبوا من مخالفة المسلمين في ذلك. وأما النصارى فإنهم لم يقع في إنجيلهم تغيير لما كان عليه اليهود في أمر الاستقبال في الصلاة ولا تعيين جهة معينة ولكنهم لما وجدوا الروم يحملون أبواب هياكلهم مستقبلة لمشرق الشمس بحيث تدخل أشعة الشمس عند طلوعها من باب الهيكل وتقع على الصنم صاحب الهيكل الموضوع في منتهى الهيكل عكسوا ذلك فجعلوا أبواب الكنائس إلى الغرب وبذلك يكون المذبح إلى الغرب والمصلون مستقبلين المشرق، وذكر الخفاجي أن بولس هو الذي أمرهم بذلك، فهذه حالة النصارى في وقت نزول الآية ثم إن النصارى من المصور الوسطى إلى الآن توسعوا فتركوا استقبال جهة معينة فلذلك تكون كنائسهم مختلفة الاتجاه وكذلك المذابح المتعددة في الكنيسة الواحدة.

وأما استقبال الكعبة في الحنيفية فالظاهر أن إبراهيم عليه السلام لما بنى الكعبة استقبلها عند الدعاء وعند الصلاة لأنه بناها للصلاة حولها فإن داخلها لا يسع الجماهير من الناس وإذا كان بناؤها للصلاة حولها فهي أول قبلة وضعت للمصلي تجاهها وبذلك اشتهرت عند العرب ويدل عليه قول زيد بن عمرو بن نفيل :

عذت بما عاذ به إبراهيم ^ع مستقبل الكعبة وهو قائم

أما توجهه إلى جهتها من بلد بعيد عنها فلا دليل على وقوعه فيكون الأمر بالترام الاستقبال في الصلاة من خصائص هذه الشريعة ومن جملة معاني إكمال الدين بها كما سنبينه. وقد دلت هذه الآية على أن المسلمين كانوا يستقبلون جهة ثم تحولوا عنها إلى جهة أخرى وليست التي تحول إليها المسلمون إلا جهة الكعبة فدل على أنهم كانوا يستقبلون بيت المقدس وبذلك جاءت الآثار. والأحاديث الصحيحة في هذا ثلاثة، أولها وأصحها حديث المواطن ابن دينار عن ابن عمر بينما الناس في صلاة الصبح بقاء إذ جاءهم آت فقال إن رسول الله

صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة ورواه أيضاً البخارى من طريق مالك ، ومسلم من طريق مالك ومن طريق عبد العزيز بن مسلم وموسى بن عقبة ، وفيه أن نزول آية تحويل القبلة كان قبل صلاة الصبح وأنه لم يكن في أثناء الصلاة وأنه صلى الصبح للكعبة وهذا الحديث هو أصل الباب وهو فصل الخطاب ، ثانيها حديث مسلم عن أنس بن مالك وفيه « فر رجل من بنى سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وقد صلوا ركعة فنادى ألا إن القبلة قد حُوِّلت فالتوا كما هم نحو القبلة ، الثالث حديث البخارى ومسلم واللفظ للبخارى في كتاب التفسير عن البراء بن عازب قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً ، وكان رسول الله يحب أن يوجه إلى الكعبة فأنزل الله تعالى قد نرى قلبك وجهك في السماء فتوجه نحو الكعبة — ثم قال — فصلى مع النبي رجل ثم خرج بعد ما صلى فر على قوم من الأنصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس فقال : هو يشهد أنه صلى مع رسول الله وأنه توجه نحو الكعبة فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة » ، وحمل ذكر صلاة الصبح في روايتي ابن عمر وأنس بن مالك وذكر صلاة العصر في رواية البراء كل على أهل مكان مخصوص ، وهناك آثار أخرى تخالف هذه لم يصح سندها ذكرها القرطبي .

فتحويل القبلة كان في رجب سنة اثنتين من الهجرة قبل بدر بشهرين وقيل يوم الثلاثاء نصف شعبان منها .

واختلفوا في أن استقباله صلى الله عليه وسلم بيت المقدس هل كان قبل الهجرة أو بعدها ، فالجمهور على أنه لما فرضت عليه الصلاة بمكة كان يستقبل الكعبة فلما قدم المدينة استقبل بيت المقدس تألفاً لليهود قاله بعضهم وهو ضعيف ، وقيل كان يستقبل بيت المقدس وهو في مكان يحمل الكعبة أمامه من جهة الشرق فيكون مستقبلاً الكعبة وبيت المقدس معاً ، ولم يصح هذا القول . واختلفوا هل كان استقبال بيت المقدس بأمر من الله ، فقال ابن عباس والجمهور أوجه الله عليه بوحى ثم نسخه باستقبال الكعبة ودليلهم قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها » الآية ، وقال الطبرى كان خيراً بين الكعبة وبيت المقدس واختار بيت المقدس استئلاً لليهود ، وقال الحسن وعكرمة وأبو العالية ، كان ذلك عن اجتهد من النبي صلى الله

عليه وسلم وعلى هذا القول يكون قوله تعالى « فلنولينك قبلة ترضاها » دالا على أنه اجتهد فرأى أن يتبع قبلة الدينين اللذين قبله ومع ذلك كان يود أن يأمره الله باستقبال الكعبة ، فلما غيرت القبلة قال السفهاء وهم اليهود أو المنافقون على اختلاف الروايات المتقدمة وقيل كفار قريش قالوا اشتاق محمد إلى بلده وعن قريب يرجع إلى دينكم ذكره الزجاج ونسب إلى البراء بن عازب وابن عباس والحسن ، وروى القرطبي أن أول من صلى نحو الكعبة من المسلمين أبو سعيد بن الملى وفي الحديث ضعف .

وقوله « قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم » جواب قاطع معناه أن الجهات كلها سواء في أنها مواقع لبعض المخلوقات العظيمة فالجهات ملك لله تبعاً للأشياء الواقعة فيها المملوكة له ، وليست مستحقة للتوجه والاستقبال استحقاقاً ذاتياً . وذكر المشرق والمغرب مراد به تعميم الجهات كما تقدم عند قوله تعالى « والله المشرق والمغرب » ، ويجوز أن يكون المراد من المشرق والمغرب الكناية عن الأرض كلها لأن اصطلاح الناس أنهم يقسمون الأرض إلى جهتين شرقية وغربية بحسب مطلع الشمس ومغربها ، والمقصود أن ليس لبعض الجهات اختصاص بقرب من الله تعالى لأنه منزّه عن الجهة وإنما يكون أمره باستقبال بعض الجهات لحكمة يريد بها كالتيمن أو التذكر فلا بدع في التولى لجهة دون أخرى حسب ما يأمر به الله تعالى ، فقوله تعالى « قل لله المشرق والمغرب » إشارة إلى وجه صحة التولية إلى الكعبة ، وقوله « يهدي من يشاء » إشارة إلى وجه ترجيح التولية إلى الكعبة على التولية إلى غيرها لأن قوله يهدي من يشاء تعريض بأن الذي أمر الله به المسلمين هو الهدى دون قبلة اليهود إلا أن هذا التعريض جرى به على طريقة الكلام المنتصف من حيث مافى قوله من يشاء من الإجمال الذي يبينه المقام فإن المهدي من فريقين كانا في حالة واحدة هو الفريق الذي أمره من يده الهدى بالمعدل عن الحالة التي شاركه فيها الفريق الآخر إلى حالة اختص هو بها ، فهذه الآية بهذا المعنى فيها إشارة إلى ترجيح أحد المعنيين من الكلام الموجه أقوى من آية « وإنا أوأياكم لهدى أو في ضلال مبين » .

وقد سلك في هذا الجواب لهم طريق الإعراض والتبكيك لأن إنكارهم كان عن عناد لا عن طلب الحق فأجيبوا بما لا يدفع عنهم الحيرة ولم تبين لهم حكمة تحويل القبلة ولا أحقية الكعبة بالاستقبال وذلك ما يعلمه المؤمنون .

فأما إذا جرينا على قول الذين نسبوا إلى اليهود استقبال جهة المغرب وإلى النصارى استقبال جهة المشرق من المفسرين فيأتى على تفسيرهم أن نقول إن ذكر المشرق والمغرب إشارة إلى قبلة النصارى وقبلة اليهود ، فيكون الجواب جواباً بالإعراض عن ترجيح قبلة المسلمين لعدم جدواه هنا ، أو يكون قوله « يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » إيماء إلى قبلة الإسلام ، والمراد بالصراط المستقيم هنا وسيلة الخير وما يوصل إليه كما تقدم في قوله تعالى « اهدنا الصراط المستقيم » فيشمل ذلك كل هدى إلى خير ومنه الهدى إلى استقبال أفضل جهة . فجملة يهدى من يشاء حال من اسم الجلالة ولا يحسن جعلها بدل اشتمال من جملة « لله المشرق والمغرب » لعدم وضوح اشتمال جملة قل لله المشرق والمغرب على معنى جملة « يهدى من يشاء » إذ مفاد الأولى أن الأرض جميعها لله أى فلا تتفاضل الجهات ومفاد الثانية أن الهدى بيد الله .

واتفق علماء الإسلام على أن استقبال الكعبة أى التوجه إليها شرط من شروط صحة الصلاة المفروضة والنافلة إلا لضرورة في الفريضة كالقتال والمريض لا يجد من يوجهه إلى جهة القبلة أو لرخصة في النافلة للمسافر إذا كان راكباً على دابة أو في سفينة لا يستقر بها . فأما الذى هو في المسجد الحرام ففرض عليه استقبال عين الكعبة من أحد جوانبها ومن كان بمكة في موضع يعاين منه الكعبة فعليه التوجه إلى جهة الكعبة التى يعاينها فإذا طال الصف من أحد جوانب الكعبة وجب على من كان من أهل الصف غير مقابل لركن من أركان الكعبة أن يستدير بحيث يصلون دائرين بالكعبة صفا وراء صف بالاستدارة ، وأما الذى تغيّب ذات الكعبة عن بصره فعليه الاجتهاد بأن يتوخى أن يستقبل جهتها فمن العلماء من قال يتوخى المصلى جهة مصادفة عين الكعبة بحيث لو فرض خط بينه وبين الكعبة لوجد وجهه قبالة جدارها ، وهذا شاق يعسر تحقّقه إلا بطريق إرصاد علم الهيئة ويعبر عن هذا باستقبال العين وباستقبال السميت وهذا قول ابن القصار واختاره أحد أشياخ أبي الطيب عبد النعم الكندى ونقله المالكية عن الشافعى ، ومن العلماء من قال يتوخى المصلى أن يستقبل جهة أقرب ما بينه وبين الكعبة بحيث لو مشى باستقامة لوصل حول الكعبة ويعبر عن هذا باستقبال الجهة أى جهة الكعبة وهذا قول أكثر المالكية واختاره الأبهري والبايجى وهو قول أبى حنيفة وأحمد بن حنبل وهو من التيسير ورفع

الحرج ، ومن كان بالمدينة يستدل بموضع صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في مسجده لأن الله أذن رسوله بالصلاة فيه ، وروى ابن القاسم عن مالك أن جبريل هو الذي أقام للنبي صلى الله عليه وسلم قبلة مسجده .

وبين المازرى معنى للمساومة بأن يكون جزء من سبط وجه المصلي وجزء من سمت الكعبة طرفى خط مستقيم وذلك ممكن بكون صف المصلين كالخط المستقيم الواصل بين طرفى خطين متباعدين خرجا من المركز إلى المحيط في جهته لأن كل نقطة منه ممر لخارج من المركز إلى المحيط اهـ ، واستبعد عز الدين بن عبد السلام هذا الكلام بأن تكليف البعيد استقبال عين البيت لا يطاق ، وياجماعهم على صحة صلاة ذوى صف مائة ذراع وعرض البيت خمسة أذرع فبعض هذا الصف خارج عن سمت البيت قطعاً ووافقه القرافي ثم أجاب بأن البيت لمستقبله كمركز دائرة لمحيطها والخطوط الخارجة من مركز لمحيطه كلما قربت منه اتسعت ولا سيما في البعد .

فإذا طالت الصفوف فلا حرج عليهم لأنهم إنما يجب عليهم أن يكونوا متوجهين نحو الجهة التي يعبرون عنها بأنها قبلة الصلاة .

ومن أخطأ القبلة أو نسى الاستقبال حتى فرغ من صلاته لا يجب عليه إعادة صلاته عند مالك وأبي حنيفة وأحمد إلا أن مالكا استحب له أن يعيدها ما لم يخرج الوقت ولم يرد ذلك أبو حنيفة وأحمد وهذا بناء على أن فرض المكف هو الاجتهاد في استقبال الجهة وأما الشافعى فأوجب عليه الإعادة أبداً بناء على أنه يرى أن فرض المكف هو إصابة سمت الكعبة .

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾

هذه الجملة معترضة بين جملة « سيقول السفهاء » إلخ ، وجملة « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها » إلخ ، والواو اعتراضية وهى من قبيل الواو الاستثنائية ، فالآية السابقة لما أشارت إلى أن الذين هدوا إلى صراط مستقيم هم المسلمون وأن ذلك فضل لهم ناسب أن يستطرد لذكر فضيلة أخرى لهم هى خير مما تقدم وهى فضيلة كون المسلمين عدولا خياراً

ليشهدوا على الأم لأن الآيات الواقعة بعدها هي في ذكر أمر القبلة وهذه الآية لا تتعلق بأمر القبلة .

وقوله (كذلك) مركب من كاف التشبيه واسم الإشارة فيتمين تعرف المشار إليه وما هو المشبه به قال صاحب الكشف « أى مثل ذلك الجعل العجيب جعلنا كم أمة وسطا » فاختلف شارحوه في تقرير كلامه وتبين مراده : فقال البيضاوى « الإشارة إلى المفهوم أى (ما فهم) من قوله « يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » أى كما جعلنا كم أمة وسطا أو كما جعلنا قبلكم أفضل قبلة جعلنا كم أمة وسطا هـ » أى أن قوله « يهدى من يشاء » يؤمىء إلى أن المهدي هم المسلمون وإلى أن المهدي إليه هو استقبال الكعبة وقت قول السفهاء ما ولّا هم على ما قدمناه وهذا يجعل الكاف باقية على معنى التشبيه ولم يرج على وصف الكشف الجعل بالعجيب كأنه رأى أن اسم الإشارة لا يتمين للحمل على أكثر من الإشارة وإن كان إشارة البعيد فهو يستعمل غالبا من دون إرادة بُد وفيه نظر ، والمشار إليه على هذا الوجه معنى تقدم في الكلام السابق فالإشارة حينئذ إلى مذكور متقرر في العلم فهي جارية على سنن الإشارات . وحمل شراح الكشف الكاف على غير ظاهر التشبيه ، فأما الطيبي والقطب فقالا الكاف فيه اسم بمعنى مثل منتصب على المفعولية المطلقة لجعلنا كم أى مثل الجعل العجيب جعلنا كم فليس تشبيها ولكنه تمثيل لحالة والمشار إليه ما يفهم من مضمون قوله « يهدى » وهو الأمر العجيب الشأن أى المهدي التام ، ووجه الإتيان بإشارة البعيد التنبيه على تعظيم المشار إليه وهو الذى عناء في الكشف بالجعل العجيب ، فالتعظيم هنا لبداعة الأمر وعجابه ثم إن القطب ساق كلاما نقض به صدر كلامه .

وأما القزويني صاحب الكشف والتفتراني فينبأه بأن الكاف مقحمة كالزائدة لا تدل على تمثيل ولا تشبيه فيصير اسم الإشارة على هذا نائبا مناب مفعول مطلق لجعلنا كم كأنه قيل ذلك الجمل جعلنا كم أى فعدل عن المصدر إلى اسم إشارته النائب عنه لإفادة عجاوبة هذا الجمل بما مع اسم الإشارة من علامة البعد المتعين فيها لبعد المرتبة .

والتشبيه على هذا الوجه مقصود منه المبالغة بإيهام أنه لو أراد المشبه أن يشبه هذا في غرابته لما وجد له إلا أن يشبهه بنفسه وهذا قريب من قول النابغة « والسفاهة كاسمها »

فليست الكاف بزائدة ولا هي للتشبيه ولكنها قريبة من الزائدة ، والإشارة حينئذ إلى ماسيد كر بعد اسم الإشارة ، وكلام الكشف أظهر في هذا الحمل فيدل على ذلك تصريحه في نظائره إذ قال في قوله تعالى « كذلك وأورثناها بني إسرائيل » - الكاف منصوبة على معنى مثل أى مثل ذلك الإخراج - « أخرجناهم وأورثناها » .

واعلم أن الذى حدا صاحب الكشف إلى هذا الحمل أن استعمال اسم الإشارة في هذا وأمثاله لا يطرد فيه اعتبار مشار إليه مما سبق من الكلام ألا ترى أنه لا يتجه اعتبار مشار إليه في هذه الآية وفي آية سورة الشعراء ولكن صاحب الكشف قد خالف ذلك في قوله تعالى في سورة الأنعام « وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا » فقال « كما خَلِّينا بَيْنَكَ وَبَيْنَ أَعْدَائِكَ كَذَلِكَ فَعَلْنَا بَيْنَ قَبْلِكَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَأَعْدَائِهِمْ » اه وما قاله في هذه الآية منزع حسن ؛ لكنه لم يضرب الناظرون فيه بَعْطَن .

والتحقيق عندى أن أصل « كذلك » أن يدل على تشبيه شيء بشيء والمشبه به ظاهر مشار إليه أو كالظاهر ادعاء ، فقد يكون المشبه به المشار إليه مذكورا مثل قوله تعالى « وكذلك أَخَذُ رَبُّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ » إشارة إلى قوله « وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَاغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ » الآية . وكقول النابغة :

فَأَفْنَيْتُ الْأَمَانَةَ لَمْ تَخُنْهَا كَذَلِكَ كَانَ نَوْحٌ لَا يَخُونُ

وقد يكون المشبه به المشار إليه مفهوما من السياق فيحتمل اعتبار التشبيه ويحتمل اعتبار المفعولية المطلقة كقول أبي تمام :

كَذَا فَلْيَجَلَّ الْخَطْبُ وَلْيَفْدَحْ الْأَمْرُ فَلَيْسَ لِمَنْ لَمْ يَفْضْ دَمْعُهَا عَذْرُ

قال التبريزي في شرحه الإشارة للتعظيم والتهويل وهو في صدر القصيدة لم يسبق له ما يشبه به قُطْعُ النظر فيه عن التشبيه واستعمل في لازم معنى التشبيه اه ، يعنى أن الشاعر أشار إلى الحادث العظيم وهو موت محمد بن حميد الطوسي ، ومثله قول الأسدى من شعراء الحماسة يرثى أخاه^(١) .

فَهَكَذَا يَذْهَبُ الزَّمَانُ وَيَفْ حَتَّى الْعِلْمُ فِيهِ وَيَذْزُسُ الْأَثَرُ

(١) وقيل البيت لابن كناسة في رثاء حماد الراوية ، وقال الجاحظ هو لبعض الشعراء في رثاء بعض العلماء .

وقوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» على ما فسر به البيضاوى من هذا القبيل . وقد يكون مرادا منه التنويه بالخبر فيجعل كأنه مما يروم التكميم تشبيهه ثم لا يجد إلا أن يشبهه بنفسه وفي هذا قطع للنظر عن التشبيه في الواقع ومثله قول أحد شعراء فزارة في الأدب من الحماسة :

كذلك أدبت حتى صار من خلقي أنى رأيتُ ملاكَ الشِّيمةِ الأدبا

أى أدبت هذا الأدب الكامن العجيب ، ومنه قول زهير :

كذلك خيمهم ولكل قوم إذا مسَّتْهم الضَّراءُ خيمُ

وقوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» من هذا القبيل عند شراح الكشف وهو الحق ، وأوضح منه في هذا المعنى قوله تعالى «وكذلك فتنا بعضهم ببعض» فإنه لم يسبق ذكر شيء غير الذى سماه الله تعالى فتنة أخذنا من فعل فتنا .

والإشارة على هذا الحمل المشار إليه مأخوذ من كلام متأخر عن اسم الإشارة كما علمت آنفا لأنه الجمل المأخوذ من جعلناكم ، وتأخير المشار إليه عن الإشارة استعمال بليغ في مقام التشويق كقوله تعالى «قال هذا فراق بيني وبينك» أو من كلام متقدم عن اسم الإشارة كما للبيضاوى إذ جعل المشار إليه هو الهدى المأخوذة من قوله تعالى «يهدى من يشاء» ولعله رأى لزوم تقدم المشار إليه .

والوسط اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به أو للشيء الواقع بين أشياء محيطة به ليس هو إلى بعضها أقرب منه إلى بعض عرفا ولما كان الوصول إليه لا يقع إلا بعد اختراق ما يحيط به أخذ فيه معنى الصيانة والعزة : طبعا كوسط الوادى لاتصل إليه الرعاة والدواب إلا بعد أكل ما فى الجوانب فيبقى كثير العشب والكلأ ، ووضعا كوسط المملكة يجعل محل قاعدتها ووسط المدينة يجعل موضع قصبتها لأن المكان الوسط لا يصل إليه العدو بسهولة ، وكواسطة العقد لأنفس لؤلؤة فيه «فن أجل ذلك صار معنى النفاسة والعزة والخيار من لوازم معنى الوسط عرفا فأطلقوه على الخيار النفيس كناية قال زهير :

هُمُ وَسَطُ رِضَى الْأَنَامِ بِحُكْمِهِمْ إِذَا نَزَلَتْ إِحْدَى اللَّيَالِي بِمَعْضَلٍ

وقال تعالى «قال أوسطهم ألم أقل لكم لولا تسبحون» .

ويقال أوسط القبيلة لصميمها . وأما إطلاق الوسط على الصفة الواقعة عدلا بين خلقين

ذميمين فيهما إفراط وتفریط كالشجاعة بين الجن والتهور ، والكرم بين الشح والسرف والعدالة بين الرحمة والقساوة ، فذلك مجاز بتشبيه الشيء الموهوم بالشيء المحسوس فلذلك روى حديث « خير الأمور أوسطها » وسنده ضعيف وقد شاع هذان الإطلاقان حتى صارا حقيقتين عرفيتين .

فالوسط في هذه الآية فسر بالخيار لقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » وفسر بالعدل والتفسير الثاني رواه الترمذى في سننه عن حديث أبي سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح ، والجمع في التفسيرين هو الوجه كما قدمناه في المقدمة التاسعة . ووصفت الأمة بوسط بصفة المذكر لأنه اسم جامد فهو لجوده يستوى فيه التذكير والتأنيث مثل الوصف بالمصدر في الجمود والإشعار بالوصفية بخلاف نحو رأيت الزيدين هذين فإنه وصف باسم مطابق لعدم دلالة على صفة بل هو إشارة محضة لا تشعر بصفة في الذات .

وضمير مخاطبين هنا مراد به جميع المسلمين لترتبه على الاهتداء لاستقبال الكعبة فيعم كل من صلى لها ، ولأن قوله لتكونوا شهداء قد فسر في الحديث الصحيح بأنها شهادة الأمة كلها على الأمم فلا يختص الضمير بالموجودين يوم نزول الآية .

والآية ثناء على المسلمين بأن الله قد ادخر لهم الفضل وجعلهم وسطا بما هيأ لهم من أسبابه في بيان الشريعة بيانا جعل أذهان أتباعها سالمة من أن تروج عليهم الضلالات التي راجت على الأمم ، قال نخر الدين يجوز أن يكونوا وسطا بمعنى أنهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالى والمقصر لأنهم لم يغفلوا كما غلت النصارى فجعلوا المسيح ابن الله ، ولم يقصروا كما قصرت اليهود فبدلوا الكتب واستخفوا بالرسل . واستدل أهل أصول الفقه بهذه الآية على أن إجماع علماء الأمة أى المجتهدين حجة شرعية فيما أجمعوا عليه ، وفي بيان هذا الاستدلال طرق :

الأول قال الفخر إن الله أخبر عن عدالة الأمة وخيريتها فلو أقدموا على محذور لما اتصفوا بالخيرية وإذا ثبت ذلك وجب كون قولهم حجة اه ، أى لأن مجموع المجتهدين عدول بقطع النظر عن احتمال تخلف وصف العدالة في بعض أفرادهم ، ويبطل هذا أن الخطأ لا ينافي العدالة ولا الخيرية فلا تدل الآية على عصمتهم من الخطأ فيما أجمعوا عليه

وهذا ردّ متمكن ، وأجيب عنه بأن العدالة الكاملة التي هي التوسط بين طرفي إفراط وتفریط تستلزم العصمة من وقوع الجميع في الخطأ في الأقوال والأفعال والمعتقدات ، الطريق الثاني قال البيضاوي لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لاثلمت عدالتهم اهـ ، يعني أن الآية اقتضت العدالة الكاملة لاجتماع الأمة فلو كان إجماعهم على أمر باطل لاثلمت عدالتهم أى كانت ناقصة وذلك لا يناسب الثناء عليهم بما في هذه الآية ، وهذا يرجع إلى الطريق الأول .
الطريق الثالث قال جماعة الخطاب للصحابة وهم لا يجمعون على خطأ فالآية حجة على الإجماع في الجملة ، ويرد عليه أن عدالة الصحابة لا تنافي للخطأ في الاجتهاد وقد يكون إجماعهم عن اجتهاد أما إجماعهم على ما هو من طريق النقل فيندرج فيما سذكروه .

والحق عندي أن الآية صريحة في أن الوصف المذكور فيها مدح للأمة كلها لا لخصوص علمائها فلا معنى للاحتجاج بها من هاته الجهة على حجية الإجماع الذي هو من أحوال بعض الأمة لا من أحوال جميعها . فالوجه أن الآية دالة على حجية إجماع جميع الأمة فيما طريقه النقل للشرعة وهو المعبر عنه بالتواتر وبما علم من الدين بالضرورة وهو اتفاق المسلمين على نسبة قول أو فعل أو صفة للنبي صلى الله عليه وسلم مما هو تشريع مؤصل أو بيان مجمل مثل أعداد الصلوات والركعات وصفة الصلاة والحج ومثل نقل القرآن ، وهذا من أحوال إثبات الشريعة ، به فسرت المجلات وأسست الشريعة ، وهذا هو الذي قالوا بكفر جاحد المجمع عليه منه ، وهو الذي اعتبر فيه أبو بكر الباقلائي وفاق العوام واعتبر فيه غيره عدد التواتر ، وهو الذي يصفه كثير من قدماء الأصوليين بأنه مقدم على الأدلة كلها .

وأما كون الآية دليلا على حجية إجماع المجتهدين عن نظر واجتهاد فلا يؤخذ من الآية إلا بأن يقال إن الآية يستأنس بها لذلك فإنها لما أخبرت أن الله تعالى جعل هذه الأمة وسطا وعلما أن الوسط هو الخيار العدل الخارج من بين طرفي إفراط وتفریط علما أن الله تعالى أكل عقول هذه الأمة بما تنشأ عليه عقولهم من الاعتقاد بالعقائد الصحيحة ومجانبة الأوهام السخيفة التي ساخت فيها عقول الأمم ، ومن الاعتقاد بتلقى الشريعة من طرق المدول وإثبات أحكامها بالاستدلال استنباطاً بالنسبة للعلماء وفهماً بالنسبة للعامة ، فإذا كان كذلك لزم من معنى الآية أن عقول أفراد هاته الأمة عقول قيّمة وهو معنى كونها وسطا ، ثم هذه الاستقامة تختلف بما يناسب كل طبقة من الأمة وكل فرد ، ولما كان الوصف الذي ذكر

أثبتَ لمجموع الأمة قلنا إن هذا المجموع لا يقع في الضلال لا عمداً ولا خطأً ، أما التعمد فلائنه يتنافى العدالة وأما الخطأ فلائنه يتنافى الخلقة على استقامة الرأي فإذا جاز الخطأ على أحدهم لا يجوز توارد جميع علمائهم على الخطأ نظراً ، وقد وقع الأمران للأمة الماضية فأجمعوا على الخطأ متتابعة لقول واحد منهم لأن شرائعهم لم تحذرهم من ذلك أو لأنهم أساءوا تأويلها ، ثم إن العامة تأخذ نصيباً من هذه العصمة فيما هو من خصائصها وهو الجزء النقلي فقط وبهذا ينتظم الاستدلال .

وقوله « لتكونوا شهداء » علة لجمعهم وسطا فإن أفعال الله تعالى كلها منوطة بحكم وغايات لعله تعالى وحكمته وذلك عن إرادة واختيار لا كصدور المعلول عن العلة كما يقول بعض الفلاسفة، ولا بوجوب وإلحاء كما توهمه عبارات المعتزلة وإن كان مرادهم منها خيراً فإنهم أرادوا أن ذلك واجب لذاته تعالى لكمال حكمته .

والناس عام والمراد بهم الأمم الماضون والحاضرون وهذه الشهادة دنيوية وأخرية . فأما الدنيوية فهي حكم هاته الأمة على الأمم الماضين والحاضرين بتبرير المؤمنين منهم بالرسول المبعوثين في كل زمان وتبضليل الكافرين منهم برسلمهم والمكابرين في المكوف على مللهم بعد مجيء ناسخها وظهور الحق ، وهذا حكم تاريخي ديني عظيم إذا نشأت عليه الأمة نشأت على تعود عرض الحوادث كلها على معيار النقد المصيب . والشهادة الأخروية هي ما رواه البخاري والترمذي عن أبي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاء بنوح يوم القيامة فيقال له هل بلغت فيقول نعم يارب فتُسأل أمتُه هل بلفكم فيقولون ما جاءنا من نذير فيقول الله من شهدك فيقول محمد وأمته فيجاء بكم فتشهدون ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك جعلناكم أمة وسطا قال عدلا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً اهـ . فقوله ثم قرأ يدل على أن هذه الشهادة من جملة معنى الآية لا أنها عين معنى الآية ، والظاهر من التعليل هو الشهادة الأولى لأنها المتفرعة عن جعلنا أمة وسطا ، وأما مجيء شهادة الآخرة على طبقها فذلك لما عرفناه من أن أحوال الآخرة تكون على وفق أحوال الدنيا قال تعالى « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيمة أعمى قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى » .

ومن مكملات معنى الشهادة على الناس في الدنيا وجوب دَعَوَتنا الأُمَمَ للإسلام، ليقوم ذلك مقامَ دعوة الرسول إياهم حتى تم الشهادة للمؤمنين منهم على المعرضين .

والشهادة على الأُمَم تكون لهم وعليهم ، ولكنه اكتفى في الآية بتعديتها بعلی إشارة إلى أن معظم شهادة هذه الأمة وأهلها شهادتهم على المعرضين لأن المؤمنين قد شهد لهم إيمانهم فالأكتفاء بعلی تحذير للأُمَم من أن يكونوا بحيث يشهد عليهم وتنويه بالمسلمين بحالة سلامتهم من وصمة أن يكونوا ممن يشهد عليهم وبحالة تشریفهم بهاته المنتبة وهی إتفاف المخالفين لهم بموجب شهادتهم .

وقوله « ويكون الرسول عليكم شهيدا » معطوف على العلة وليس علة ثانية لأنه ليس مقصوداً بالذات بل هو تكميل للشهادة الأولى لأن جعلنا وسطا يناسبه عدم الاحتياج إلى الشهادة لنا واتقاء الشهادة علينا ، فأما الدنيوية فشهادة الرسول علينا هي شهادته بذاته على معاصريه وشهادة شرعه على الذين أتوا بعده إما بوفائهم ما أوجبه عليهم شرعه وإما بعكس ذلك ، وأما الأخروية فهي ما روى في الحديث المتقدم من شهادة الرسول بصدق الأمة فيما شهدت به ، وما روى في الحديث الآخر في الموطأ والصحاح « فليُذَنَّ أقوام عن حوضي فأقول يا رب أمتي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك إنهم بدلوا وغيروا فأقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي » . وتعدية شهادة الرسول على الأمة بحرف على مشاكاة لقوله قبله لتكونوا شهداء على الناس وإلا فإنها شهادة للأمة وقيل بل لتضمنين شهيدا معنى رقيقاً ومهيماً في الموضعين كما في الكشف .

وقد دلت هذه الآية على التنويه بالشهادة وتشریفها حتى أظهر العليم بكل شيء أنه لا يقضي إلا بعد حصولها ويؤخذ من الآية أن الشاهد شهيد بما حصل له من العلم وإن لم يشهده المشهود عليه وأنه يشهد على العلم بالسمع ، والأدلة القاطعة وإن لم يربعينيه أو يسمع باذنيه ، وأن الزكية أصل عظيم في الشهادة ، وأن الزكي يجب أن يكون أفضل وأعدل من الزكي ، وأن الزكي لا يحتاج للزكية ، وأن الأمة لا تشهد على النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا كان يقول في حجة الوداع « ألا هل بلغت فيقولون نعم فيقول اللهم أشهد » فجعل الله هو الشاهد على تبليغه وهذا من أدق النكت . وتقديم الجار والمجرور على عامله لا أراه إلا لجرد الاهتمام

بتشريف أمر هذه الأمة حتى أنها تشهد على الأمم والرسول وهي لا يشهد عليها إلا رسولها ،
وقد يكون تقديمه لتكون الكلمة التي تحتم بها الآية في محل الوقف كلمة ذات حرف مد
قبل الحرف الأخير لأن المد أمكن للوقف وهذا من بدائع فصاحة القرآن ، وقيل تقديم
المرجور مفيد لقصر الفاعل على المفعول وهو تكلف ومثله غير معهود في كلامهم .

﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ
مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ﴾

الواو عاطفة على جملة « سيقول السفهاء من الناس » وما اتصل بها من الجواب بقوله
قل لله المشرق والمغرب قصد به بيان الحكمة من شرع استقبال بيت المقدس ثم تحويل
ذلك إلى شرع استقبال الكعبة وما بين الجملتين من قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا إلى
آخرها اعتراض .

والجمل هنا جعل التشريع بدليل أن مفعوله من شؤون التعمد لا من شؤون الخلق وهو
لفظ القبلة ، ولذلك ففعل جعل هنا متعد إلى مفعول واحد لأنه بمعنى شرعنا ، فهذه الآيات
نزلت بعد الأمر بالتوجه إلى الكعبة فيكون المراد بيت المقدس ، وعدل عن تعريف المسند
باسمه إلى الموصول لمحاكاة كلام الردود عليهم حين قالوا ما ولا هم عن قبلتهم انني كانوا عليها
مع الإيماء إلى تعليل الحكمة المشار إليها بقوله تعالى « إلا لنعلم » أي ما جعلنا تلك قبلة مع إرادة
نسخها فإزمننا كما زمننا إلا لنعلم إلخ .

والاستثناء في قوله « إلا لنعلم » استثناء من علل وأحوال أي ما جعلنا ذلك لسبب
وفي حال إلا لنظهر من كان صادق الإيمان في الحالتين حالة تشريع استقبال بيت المقدس وحالة
تحويل الاستقبال إلى الكعبة. وذكر عبد الحكيم أنه قد روى أن بعض العرب ارتدوا عن
الإسلام لما استقبل رسول الله بيت المقدس حمية لقبلة العرب ، واليهود كانوا تأولوا لأنفسهم
المذر في التظاهر بالإسلام كما قررناه عند قوله تعالى « وإذا لقوا الذين ءامنوا قالوا ءامنوا »
فناقضوا وهم يتأولون للصلاة مع بأنها عبادة لله تعالى وزيادة على صلواتهم التي هم يحافظون
عليها إذا خلوا إلى شياطينهم مع أن صلاتهم مع المسلمين لا تشتمل على ما ينافي تعظيم شعائرهم

إذ هم مستقبلون بيت المقدس فلما حولت القبلة صارت صفة الصلاة منافية لتعظيم شعارهم لأنها استدبار لما يجب استقباله فلم يبق لهم سعة للتأويل فظهر من دام على الإسلام وأعرض المنافقون عن الصلاة .

وجعل علم الله تعالى بمن يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه علة هذين التشريعين يقتضى أن يحصل في مستقبل الزمان من التشريع كما يقتضيه لام التعليل وتقدير أن بعد اللام وأن حرف استقبال مع أن الله يعلم ذلك وهو ذاتي له لا يحدث ولا يتجدد لكن المراد بالعلم هنا علم حصول ذلك وهو تعلق علمه بوقوع الشيء الذي علم في الأزل أنه سيقع فهذا تعلق خاص وهو حادث لأنه كالتعلق التجيزي للإرادة والقدرة وإن أغفل المتكلمون هذه في تملقات العلم^(١) .

ولك أن تجعل قوله « لنعلم من يتبع الرسول » كناية عن أن يعلم بذلك كل من لم يعلم على طريق الكناية الرمزية فيذكر علمه وهو يريد علم الناس كما قال إياس بن قبيصة الطائي :

وَأَقْدَمْتُ وَالْخَطِيئُ يَخْطُرُ بَيْنَنَا لَا أَعْلَمُ مَنْ جُبَّأَوْهَا مِنْ شُجَاعِهَا

أراد ليظهر من جبانها من شجاعها فأعلمه أنا ويعلمه الناس فجاء القرآن في هذه الآية ونظائرها على هذا الأسلوب ، ولك أن تجعله كناية عن الجزاء للمتبع والمنقلب كل بما يناسبه ولك أن تجعل نعم مجازا عن التحيز لنظهر للناس بقرينة كلمة من المساءة بمن الفصلية كما سماها ابن مالك وابن هشام وهي في الحقيقة من فروع معاني من الابتدائية كما استظهره صاحب المعنى ، وهذا لا يريبك إشكال يذكره ، كيف يكون الجمل الحادث علة لحصول العلم القديم إذ تبين لك أنه راجع لمعنى كنانى .

والانقلاب الرجوع إلى المكان الذى جاء منه ، يقال انقلب إلى الدار ، وقوله « على عقبيه

(١) بعد أن كتبت هذا بسنين وجدت في الرسالة الحافانية للمحقق عبد الحكيم السلوكى في تحقيق المذاهب في علم الله تعالى قوله « وقيل إن علمه تعالى له تملقات أزلية بكل ما يصح أن يعلم ، وتملقات متجددة بالتجددات من حيث تجددها ووقوعها في أزمنة متغيرة والتغير في التملقات والإضافات لا يضر بكماله ، لأن ذلك التجدد ليس بنقصان في ذاته بل لأن كماله التام يقتضى أن لا يكون التجدد حاصل له في الأزل لنقصانه ، كما أن المتنع لا تعلق به القدرة لنقصانه لا لنقصان في ذاته وقدرته » اهـ . ولم ينسب هذا القول إلى معين من الحكماء أو المتكلمين وهو تحقيق دقيق .

زيادة تأكيد في الرجوع إلى ما كان وراءه لأن العقبين هما خلف السابقين أى انقلب على طريق عقبيه وهو هنا استعارة تمثيلية للارتداد عن الإسلام رجوعاً إلى الكفر السابق . ومن موصولة وهى مفعول نعم والعلم بمعنى المعرفة وفعله يتعدى إلى مفعول واحد .

وقوله « وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ » عطف على جملة وما جعلنا القبلية التى كنت عليها والمناسبة ظاهرة لأن جملة وإن كانت بمنزلة العلة لجملة تعلم من يتبع الرسول فإنها ما كانت دالة على الاتباع والانتقال إلا لأنها أمر عظيم لا تساهل فيه فيظهر به المؤمن الخالص من المشوب والضمير المؤنث عائد للحادثة أو القبلية باعتبار تغيرها .
وإن مخففة من الثقيلة .

والكبيرة هنا بمعنى الشديدة المحرجة للنفوس . تقول العرب كبر عليه كذا إذا كان شديداً على نفسه كقوله تعالى « وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ » .

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ 143

الجملة فى موضع الحال من ضمير (لنعلم) أى لنظهر من يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه ونحن غير مضيعين إيمانكم .

وذكر اسم الجلالة من الإظهار فى مقام الإضمار للمعظم .

روى البخارى عن البراء بن عازب قال « كان مات على القبلية قبل أن تحوّل رجال قُتلوا لم ندر ما تقول فيهم فأنزل الله تعالى » « وما كان الله ليضيع إيمانكم » . وفى قوله « قتلوا إشكال » لأنه لم يكن قتال قبل تحويل القبلية وسنين ذلك ، وأخرج الترمذى عن ابن عباس قال لما وُجّه النبي ﷺ إلى الكعبة قالوا يارسول الله كيف ياخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس فأنزل الله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » الآية قال هذا حديث حسن صحيح .

والإضاعة إتلاف الشيء وإبطال آثاره وفُسّر الإيمان على ظاهره ، وفسر أيضاً بالصلاة نقله القرطبى عن مالك .

وتعلق يضيع بالإيمان على تقدير مضاف فإن فسر الإيمان على ظاهره كان التقدير ليضيع

حق إيمانكم حين لم تزلله وسأوس الشيطان عند الاستقبال إلى قبلة لا تودونها ، وإن فسر الإيمان بالصلاة كان التقدير ما كان الله ليضيع فضل صلاتكم أو ثوابها ، وفي إطلاق اسم الإيمان على الصلاة تنويه بالصلاة لأنها أعظم أركان الإيمان ، وعن مالك « إني لأذكر بهذا قول المرجئة الصلاة ليست من الإيمان » .

ومعنى حديث البخارى والترمذى أن المسلمين كانوا يظنون أن نسخ حكمهم ، يجعل المنسوخ باطلا فلا تترتب عليه آثار العمل به فلذلك توجسوا خيفة على صلاة إخوانهم الذين ماتوا قبل نسخ استقبال بيت المقدس مثل أسعد بن زرارة والبراء بن معرور وأبي أمامة ، وظن السائلون أنهم سيجب عليهم قضاء ما صلّوه قبل النسخ ولهذا أجيب سؤالهم بما يشملهم ويشمل من ماتوا قبل ، فقال إيمانكم ، ولم يقل إيمانهم على حسب السؤال .

والتذييل بقوله « إن الله بالناس لرؤوف رحيم » تأكيد لعدم إضاعة إيمانهم ومنه وتعليم بأن الحكم المنسوخ إنما يلغى العمل به في المستقبل لا في ما مضى .

والرؤوف الرحيم صفتان مُشَبَّهَتَان مشتقة أولاهما من الرأفة والثانية من الرحمة . والرأفة مفسرة بالرحمة في إطلاق كلام الجمهور من أهل اللغة وعليه درج الزجاج وخص المحققون من أهل اللغة الرأفة بمعنى رحمة خاصة ، فقال أبو عمرو بن العلاء الرأفة أكثر من الرحمة أى أقوى أى هى رحمة قوية ، وهو معنى قول الجوهري الرأفة أشد الرحمة ، وقال فى الجُمَل الرأفة أخص من الرحمة ولا تكاد تقع فى الكراهية والرحمة تقع فى الكراهية للمصلحة ، فاستخلص التفتال من ذلك أن قال : الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة فى رحمة خاصة وهى دفع المكروه وإزالة الضر كقوله تعالى « ولا تأخذُكم بهما رأفة فى دين الله » ، وأما الرحمة فاسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الإفضال والإنعام اهـ . وهذا أحسن ما قيل فيها واختاره الفخر وعبد الحكيم وربما كان مشيراً إلى أن بين الرأفة والرحمة عموماً وخصوصاً مطلقاً وأياً ما كان معنى الرأفة فالجمع بين رؤوف ورحيم فى الآية يفيد تأكيد مدلول أحدهما بمدلول الآخر بالمساواة أو بالزيادة .

وأما على اعتبار تفسير المحققين لمعنى الرأفة والرحمة فالجمع بين الوصفين لإفادة أنه تعالى يرحم الرحمة القوية لمُستحقها ويرحم مطلق الرحمة مَنْ دون ذلك .

وتقدم معنى الرحمة في سورة الفاتحة .

وتقديم (رءوف) ليقع لفظ رحيم فاصلة فيكون أنسب بفواصل هذه السورة لانباء فواصلها على حرف صحيح ممدود يعقبه حرف صحيح ساكن ووصف رءوف معتمد ساكنه على الهمز والهمز شبيه بحروف العلة فالنطق به غير تام التمكن على اللسان وحرف الفاء لكونه يخرج من بطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا أشبه حرف اللين فلا يتمكن عليه سكون الوقف .

وتقديم (بالناس) على متعلقه وهو رءوف رحيم للتنبيه على عنايته بهم إيقاظا لهم ليذكروه مع الرعاية على الفاصلة .

وقرأ الجمهور (لرءوف) بواو ساكنة بعد الهمزة وقرأه أبو عمرو وحمة والكسائي ويعقوب وخلف بدون واو مع ضم الهمزة بوزن عَضُد وهو لغة على غير قياس .

﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾

استئناف ابتدائي وإفضاء لشرع استقبال الكعبة ونسخ استقبال بيت المقدس فهذا هو المقصود من الكلام المفتوح بقوله « سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها » بعد أن مهد الله بما تقدم من أفانين التهيئة وإعداد الناس إلى ترقبه ابتداء من قوله « والله المشرق والمغرب » ثم قوله « ولن رضى عنك اليهود » ثم قوله « وإذا جعلنا البيت » ثم قوله « سيقول السفهاء » .

وقد في كلام العرب للتحقيق ألا ترى أهل المعاني نظَّروا هل في الاستفهام بقدر الخبر فقالوا من أجل ذلك إن هل لطلب التصديق فحرف قد يفيد تحقيق الفعل فهي مع الفعل بمنزلة إن مع الأسماء ولذلك قال الخليل إنها جواب لقوم ينتظرون الخبر ولو أخبروهم لا ينتظرونه لم يقل قد فعل كذا هـ .

ولما كان علم الله بذلك مما لا يشك فيه النبي صلى الله عليه وسلم حتى يحتاج لتحقيق الخبر به كان الخبر به مع تأكيده مستعملا في لازمه على وجه الكناية لدفع الاستبطاء عنه

وَأَن يُطَمِّنْهُ لَأَن النَّبِيَّ كَانَ حَرِيصًا عَلَى حَصُولِهِ وَيَلْزِمُ ذَلِكَ الْوَعْدُ بِحَصُولِهِ فَتَحْصُلُ كُنَايَتَانِ مُتَرَتِّبَتَانِ .

وحجى بالمضارع مع قد للدلالة على التجدد والمقصود تجديد لازمه ليكون تأكيداً لذلك اللازم وهو الوعد ، فمن أجل ذلك غلب على قد الداخلة على المضارع أن تكون للتكثير مثل ربما يفعل . قال عبيد بن الأبرص :

قَدْ أَتَرَكُ الْقِرْنَ مُضْمَرًا أَنَامِلُهُ كَأَنَّ أَثْوَابَهُ مُجَّتْ بِفِرْصَادِ

وستحجى زيادة بيان لهذا عند قوله تعالى « قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ » في سورة الأنعام .

والتقلب مطاوع قلبه إذا حوَّله وهو مثل قلبه بالتخفيف ، فالمراد بتقلب الوجه الالتفات به أى تحويله عن جهته الأصلية فهو هنا تردده في السماء ، وقد أخذوا من المدول إلى صيغة التفعيل الدلالة على معنى التكثير في هذا التحويل ، وفيه نظر إذ قد يكون ذلك لما في هذا التحويل من الترقب والشدة فالتفعيل لقوة الكيفية ، قالوا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقع في رُوعه إلهاما أن الله سيحوِّله إلى مكة فكان يردد وجهه في السماء فقليل ينتظر نزول جبريل بذلك ، وعندى أنه إذا كان كذلك لزم أن يكون قلبه وجهه عند تهيم نزول الآية وإلا لما كان يترقب جبريل فدل ذلك على أنه لم يتكرر منه هذا التقلب .

والفاء في « فلنولينك » فاء التعقيب لتأكيد الوعد بالصراحة بعد التمهيد لها بالكناية في قوله « قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ » ، والتولية تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى « مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا » ، فعنى « فلنولينك قبلة » لنوجهنك إلى قبلة رضاها . فانتصب قبلة على التوسع بمنزلة المفعول الثاني وأصله لنولينك من قبلة وكذلك قوله « فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ » .

والعنى أن تولية وجهه للكعبة سيحصل عقب هذا الوعد . وهذا وعد اشتمل على أداتى تأكيد وأداة تعقيب وذلك غاية اللطف والإحسان .

وعبر بترضاها للدلالة على أن ميله إلى الكعبة ميل لقصد الخير بناء على أن الكعبة أجدر بيوت الله بأن يدل على التوحيد كما تقدم فهو أجدر بالاستقبال من بيت المقدس ،

ولأن في استقبالها إيماء إلى استقلال هذا الدين عن دين أهل الكتاب . ولما كان الرضى مشعرا بالحجة الناشئة عن تعقل اختيار في هذا المقام دون تحبها أو تهاها أو نحوها فإن مقام النبي صلى الله عليه وسلم يربو عن أن يتعلق ميله بما ليس بمصاحبة راجحة بعد انتهاء المصلحة العارضة لمشروعية استقبال بيت المقدس ، ألا ترى أنه لما جاء في جانب قبلتهم بعد أن نسخت جاء بقوله « ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم » الآية .

وقوله « فولَّ وجهك » تفریع على الوعد وتعجيل به والمعنى ول وجهك في حالة الصلاة وهو مستفاد من قرينة سياق الكلام على المجادلة مع السفهاء في شأن قبلة الصلاة . والخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والأمر متوجه إليه باعتبار ما فيه من إرضاء رغبته ، وسيعقبه بتشريك الأمة معه في الأمر بقوله « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » .

والشطر بفتح الشين وسكون الطاء الجهة والناحية وفسره قتادة بقاء ، وكذلك قرأه أبى بن كعب ، وفسر الجبائي وعبد الجبار الشطر هنا بأنه وسط الشيء ، لأن الشطر يطلق على نصف الشيء فلما أضيف إلى المسجد والمسجد مكان اقتضى أن نصفه عبارة عن نصف مقداره ومساحته وذلك وسطه ، وجعلنا شطر المسجد الحرام كناية عن الكعبة لأنها واقعة من المسجد الحرام في نصف مساحته من جميع الجوانب (أى تقريبا) قال عبد الجبار ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان أحدهما أن المصلى لو وقف بحيث يكون متوجها إلى المسجد ولا يكون متوجها إلى الكعبة لا تصح صلاته ، الثانى لو لم تفسر الشطر بما ذكرنا لم يبق لذكر الشطر فائدة إذ يغنى أن يقول « فول وجهك المسجد الحرام » ولكن الواجب التوجه إلى المسجد الحرام لا إلى خصوص الكعبة .

فإن قلت ما فائدة قوله « فلنولينك قبلة ترضاها » قبل قوله « فول وجهك » وهلا قال « في السماء فول وجهك » إلخ ، قلت فائدته إظهار الاهتمام برغبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنها بحيث يعنى بها كما دل عليه وصف القبلة بجملة ترضاها .

ومعنى نولينك نوجهنك ، وفي التوجيه قرب معنوى لأن ولى المتعدى بنفسه إذا لم يكن بمعنى القرب الحقيقي فهو بمعنى الارتباط به ، ومنه الولاء والولى ، والظاهر أن تعديته إلى مفعول ثان من قبيل الحذف والتقدير ولى وجهه إلى كذا ثم يعدونه إلى مفعول ثالث بحرف عن

فيقولون ولّى عن كذا وينزلونه منزلة اللازم بالنسبة للمفعولين الآخرين فيقدرون ولّى وجهه إلى جهة كذا منصرفاً عن كذا أى الذى كان يليه من قبل . وباختلاف هاته الاستعمالات تختلف المعانى كما تقدم .

فالقبلة هنا اسم للمكان الذى يستقبله المصلى وهو إما مشتق من اسم الهيئة وإما من اسم المفعول كما تقدم .

والمسجد الحرام المسجد المعهود عند المسلمين والحرام المجعول وصفا للمسجد هو الممنوع أى الممنوع منع تعظيم وحرمة فإن مادة التحريم تؤذن بتجنب الشيء فيفهم التجنب فى كل مقام بما يناسبه .

وقد اشتهر عند العرب وصف مكة بالبلد الحرام أى الممنوع عن الجباة والظلمة والمعتدين ووصف بالحرم فى قوله تعالى حكاية عن إبراهيم « عند بيتك المَحْرَم » ، أى المعظم المحترم وسمى الحرم قال تعالى « أو لم نمكن لهم حرماً آمناً » فوصف الكعبة بالبيت الحرام وحرم مكة بالحرم أو صاف قديمة شائعة عند العرب فأما اسم المسجد الحرام فهو من الألقاب القرآنية جعل علماً على حریم الكعبة المحيطة بها وهو محل الطواف والاعتكاف ولم يكن يعرف بالمسجد فى زمن الجاهلية إذ لم تكن لهم صلاة ذات سجود والمسجد مكان السجود فاسم المسجد الحرام علم بالغلبة على المساحة المحصورة المحيطة بالكعبة ولها أبواب منها باب الصفواباب بني شيبه ولما أطلق هذا العلم على ما أحاط بالكعبة لم يتردد الناس من المسلمين وغيرهم فى المراد منه فالمسجد الحرام من الأسماء الإسلامية قبل الهجرة وقد ورد ذكره فى سورة الإسراء وهى مكية .

والجمهور على أن المراد بالمسجد الحرام هنا الكعبة لاستفاضة الأخبار الصحيحة بأن القبلة صرفت إلى الكعبة وأن رسول الله أمر أن يستقبل الكعبة وأنه صلى إلى الكعبة يوم الفتح وقال هذه القبلة ، قال ابن العربى - وذكر المسجد الحرام - والمراد به البيت لأن العرب تعبر عن البيت بما يجاوره أو بما يشتمل عليه وعن ابن عباس البيت قبلة لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة لأهل المشرق والمغرب . قال الفخر وهذا قول مالك ، وأقول لا يعرف هذا عن مالك فى كتب مذهبه .

واتتصب شطر المسجد على المفعول الثانى لولّ وليس منصوباً على الظرفية .

وقوله، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره تنصيص على تعميم حكم استقبال الكعبة لجميع المسلمين عموم ضميري كنتم ووجوهكم لوقوعهما في سياق عموم الشرط بحيثما وحيثما لتعميم أقطار الأرض لثلا يظن أن قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم فإن قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم اقتضى الحال تخصيصه بالخطاب به لأنه تفريع على قوله « قد نرى تقلب وجهك في السماء » ليكون نبشيراً له ويعلم أن أمته مثله لأن الأصل في التشريعات الإسلامية أن تعم الرسول وأمته إلا إذا دل دليل على تخصيص أحدهما ، ولما خيف إيهام أن يكون هذا الحكم خاصاً به أو أن تجزى فيه المرة أو بعض الجهات كالمدينة ومكة أريد التعميم في المكلفين وفي جميع البلاد ، ولذلك جيء بالعطف بالواو لكن كان يكفي أن يقول وولوا وجوهكم شطره فزيد عليه ما يدل على تعميم الأمكنة تصريحاً وتأكيذاً للدلالة العموم المستفاد من إضافة شطر إلى ضمير المسجد الحرام لأن شطر نكرة أشبهت الجمع في الدلالة على أفراد كثيرة فكانت إضافتها كإضافة الجوع ، وتأكيذاً للدلالة الأمر التشريعي على التكرار تنويعاً بشأن هذا الحكم فكانه أفيد مرتين بالنسبة للمكلفين وأحوالهم وأولاهما إجمالية والثانية تفصيلية .

وهذه الآيات دليل على وجوب هذا الاستقبال وهو حكمة عظيمة ذلك أن المقصود من الصلاة العبادة والخضوع لله تعالى وبمقدار استحضر المعبود يقوى الخضوع له فترتب عليه آثاره الطيبة في إخلاص العبد لربه وإقباله على عبادته وذلك ملاك الامتثال والاجتناب . ولهذا جاء في الحديث الصحيح « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ، ولما نزه الله تعالى عن أن يحيط به الحس تعين لمحاول استحضر عظمته أن يجعل له مذكراً به من شيء له انتساب خاص إليه ، قال نحر الدين (إن الله تعالى خلق في الإنسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات ، وقوة خيالية متصرفة في عالم الأجسام ، وكلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ، فإذا أراد الإنسان استحضر أمر عقلي مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على إدراك تلك المعاني العقلية ، ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم لا بد من أن يستقبله بوجهه وبيانه في الثناء عليه بلسانه وفي الخدمة له ، فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلاً للملك ، والقرآن والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه ، والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة) اهـ .

فإذا تمذر استحضار الذات المطلوبة بالحس فاستحضارها يكون بشيء له انتساب إليها مباشرة كالديار أو بواسطة كالبرق والنسيم ونحو ذلك أو بالشبه كالنزول عند المحبين ، وقد يما ما استهترت الشعراء بآثار الأحبة كالأطلال في قوله * قفانك من ذكرى حبيب ومنزل * وأقوالهم في البرق والريح ، وقال مالك بن الرّيب :

دَعَانِي الْهَوَى مِنْ أَهْلِ وَدَى وَجِئْتِي بِذِي الطَّيْسَيْنِ فَالْتَفْتُ وَرَائِيَا

والله تعالى منزّه عن أن يحيط به الحس فوسيلة استحضار ذاته هي استحضار ما فيه مزيد دلالة عليه تعالى .

لا جرم أن أولى المخلوقات بأن يجعل وسيلة لاستحضار الخالق في نفس عبده هي المخلوقات التي كان وجودها لأجل الدلالة على توحيد الله وتزييه ووصفه بصفات الكمال مع تجردها عن كل ما يوهّم أنها المقصودة بالعبادة وتلك هي المساجد التي بناها إبراهيم عليه السلام وجردها من أن يضع فيها شيئاً يوهّم أنه المقصود بالعبادة ، ولم يسمها باسم غير الله تعالى فبنى الكعبة أول بيت ، وبنى مسجداً في مكان المسجد الأقصى ، وبنى مساجد أخرى ورد ذكرها في التوراة بعنوان مذابح ، فقد بنت الصابئة وأهل الشرك بعد نوح هيماً كل لتمجيد الأوثان وتهويل شأنها في النفوس فأضافوها إلى أسماء أناس مثل ود وسواع ، أو إلى أسماء الكواكب ، وذكر السمودي في مروج الذهب عدة من الهياكل التي أقيمت في الأمم الماضية لهذا الشأن ومنها هيكل سندوساب ببلاد الهند . وهيكل « مصلينا » في جهة الرقة بناء الصابئة قبل إبراهيم وكان آزر أبو إبراهيم من سدنته ، وقيل إن عاداً بنوا هيماً كل منها جلق هيكل ببلاد الشام .

فإذا استقبل المؤمن بالله شيئاً من البيوت التي أقيمت لمناقضة أهل الشرك وللدلالة على توحيد الله وتمجيده كان من استحضار الخالق بما هو أشدّ إضافةً إليه ، بيد أن هذه البيوت على كثرتها لا تتفاضل إلا بإخلاص النية من إقامتها ، وبكون إقامتها لذلك وبأسبقية بعضها على بعض في هذا الغرض ، وإن شئت جعلت كل هذه المعاني ثلاثة في معنى واحد وهو الأسبقية لأن السابق منها قد امتاز على اللاحق بكونه هو الذي دل مؤسس ذلك اللاحق على تأسيسه قال تعالى « لَسَجِدُ أَتَسَّسْ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ » ، وقال

في ذكر مسجد الضرار « لا تقم فيه أبدا » ، أى لأنه أسس بنية التفريق بين المؤمنين ، وقال « إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ » فجعله هدى للناس لأنه أول بيت قالبيوت التي أقيمت بعده كبيت المقدس من آثار اهتداء اهتداء بانؤها بالبيت الأول .

وقد قال بعض العلماء إن الكعبة أول هيكل أقيم للعبادة وفيه نظر سيأتي عند قوله تعالى (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة) في سورة آل عمران ، ولا شك أن أول هيكل أقيم لتوحيد الله وتنزيهه وإعلان ذلك وإبطال الإشراف هو الكعبة التي بناها إبراهيم أول من حاج الوثنيين بالأدلة وأول من قاوم الوثنية بقوة يده فجعل الأوثان جذاذا ، ثم أقام لتخليد ذكر الله وتوحيده ذلك الهيكل العظيم ليعلم كل أحد يأتي أن سبب بنائه إبطال عبادة الأوثان ، وقد مضت على هذا البيت المصور فصارت رؤيته مذكرة بالله تعالى ، ففيه مزية الأولوية ، ثم فيه مزية مباشرة إبراهيم عليه السلام ببناءه بيده ويد ابنه إسماعيل دون معونة أحد ، فهو لهذا المعنى أعرق في الدلالة على التوحيد وعلى الرسالة معا وهما قطبا إيمان المؤمنين وفي هذه الصفة لا يشاركه غيره .

ثم سن الحج إليه لتجديد هذه الذكرى ولتعميمها في الأمم الأخرى ، فلا جرم أن يكون أولى الموجودات بالاستقبال لمن يريد استحضار جلال الربوبية الحق وما بنيت بيوت الله مثل المسجد الأقصى إلا بعده بقرون طويلة ، فكان هو قبلة المسلمين .

قدمنا آنفا أن شرط استقبال جهة معينة لم يكن من أحكام الشرائع السالفة وكيف يكون كذلك والمسجد الأقصى بنى بعد موسى بما يزيد على أربعائة سنة وغاية ما كان من استقباله بعد دعوة سليمان أنه استقبال لأجل تحقق قبول الدعاء والصلاة لالكونه شرطا ، ثم إن اختيار ذلك الهيكل للاستقبال وإن كان دعوة فهي دعوة نبيء لا تكون إلا عن إلهام إلهي فلعل حكمة ذلك حينئذ أن الله أراد تمييز البلد المقدس كما وعد إبراهيم ووعد موسى فأراد زيادة تغافل قلوب الإسرائيليين في التعلق به فبين لهم استقبال الهيكل الإيماني الذي أقامه فيه نبيه سليمان ليكون ذلك المعبد مما يدعو نفوسهم إلى الحرص على بقاء تلك الأقطار بأيديهم .

ويجوز أن يكون قد شرع الله لهم الاستقبال بعد ذلك على السنة الأنبياء بعد سليمان وفيه بعد لأن أنبياءهم لم يأتوا بزيادة على شريعة موسى وإنما أتوا معززين . فشرع الله تعالى

استقبال المسلمين في صلاتهم لجهة معينة تكميل لمعنى الخشوع في صلاة الإسلام فيكون من التكميلات التي ادخرها الله تعالى لهذه الشريعة لتكون تكملة الدين تشريفا لصاحبها صلى الله عليه وسلم ولأتمته إن كان الاحتمال الأول ، فإن كان الثاني فالأمر لنا بالاستقبال لثلاث تكون صلاتنا أضعف استحضاراً لجلال الله تعالى من صلاة غيرنا .

ولذلك اتفق علماؤنا على أن الاستقبال لجهة معينة كان مقارنا لمشروعية الصلاة في الإسلام فإن كان استقباله جهة الكعبة عن اجتهاد من النبي صلى الله عليه وسلم فعلته أنه المسجد الذي عظمه أهل الكتابين والذي لم يداخله إشراك ولا نصبت فيه أصنام فكان ذلك أقرب دليل لاستقبال جهته ممن يريد استحضار وحدانية الله تعالى ، وإن كان استقبال بيت المقدس بوحي من الله تعالى فلعل حكمته تأليف قلوب أهل الكتابين وليظهر بعد ذلك للنبي ولل المسلمين من اتبعهم من أهل الكتاب حقا ومن اتبعهم نقا لأن الأخيرين قد يتبعون الإسلام ظاهرا ويستقبلون في صلاتهم قبلتهم القديمة فلا يرون حرجا على أنفسهم في ذلك فإذا تغيرت القبلة خافوا من قصدهم لاستدبارها فأظهروا ما كانوا مستبطنيه من الكفر كما أشار له قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول » الآية . ولعل العدول عن الأمر باستقبال الكعبة في صدر الإسلام كان لخضد شوكة مكابرة قريش وطعنهم في الإسلام فإنه لو استقبل مكة لشمخوا بأنوفهم وقالوا هذا بلدنا ونحن أهله واستقباله حنين إليه وندامة على الهجرة منه ، كما قد يكون قوله تعالى « ومن أظلم ممن منع مساجد الله » وقوله « والله المشرق والمغرب » إيماء إليه كما قدمناه ، وعليه ففي تحويل القبلة إلى الكعبة بعد ذلك بشارة للنبي صلى الله عليه وسلم بأن أمر قريش قد أشرف على الزوال وأن وقعة بدر ستكون الفيصل بين المسلمين وبينهم ، ثم أمر الله بتحويل القبلة إلى البيت الذي هو أولى بذلك وإلى جهته للبعد عنه .

﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴾ 144

اعتراض بين جملة قول وجهك شطر المسجد الحرام وجملة « ومن حيث خرجت فول وجهك الآية .

- والأظهر أن المراد بالذين أوتوا الكتاب أحبار اليهود وأحبار النصارى كما روى عن السدّي كما يشير به التعبير عنهم بصلة « أوتوا الكتاب » دون أن يقال وإنّ أهل الكتاب .

ومعنى كونهم يعلمون أنه الحق أن علمهم بصدق محمد صلى الله عليه وسلم حسب البشارة به في كتبهم يتضمن أن ما جاء به حق .

والأظهر أيضاً أن المراد بالذين أوتوا الكتاب هم الذين لم يزالوا على الكفر ليظهر موقع قوله « وإنّ الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم » فإن الإخبار عنهم بأنهم يعلمون أنه الحق مع تأكيدهم بمؤكدتين ، يقتضى أن ظاهر حالهم إذ أنكروا استقبال الكعبة أنهم أنكروا لاعتقادهم بطلانه وأن المسلمين يظنونهم معتقدين ذلك ، وليظهر موقع قوله وما الله بغافل عما يعملون الذى هو تهديد بالوعيد .

وقد دل التعريف في قوله « أنه الحق » على القصر أى يعلمون أن الاستقبال للكعبة هو الحق دون غيره تبعاً للعلم بنسخ شريعتهم بشريعة الإسلام ، وقيل إنهم كانوا يجدون في كتبهم أن قبلتهم ستبطل ولعل هذا مأخوذ من إنذارات أنبيائهم مثل أرميا وأشعيا النادية بخراب بيت المقدس فإن استقباله يصير استقبال الشيء المعدوم .

وقوله « وما الله بغافل عما يعملون » قرأه الجمهور بياء الغيبة والضمير للذين أوتوا الكتاب أى عن علمهم بغير ما علموا فالمراد بما يعملون هذا العمل ونحوه من المسكارة والعتاد والسفه . وهذا الخبر كناية عن الوعيد بجزائهم عن سوء صنعهم لأن قول القادر ما أنا بغافل عن المجرم تحقيق لعقابه إذ لا يحول بين القادر وبين الجزاء إلا عدم العلم فلذلك كان وعيداً لهم ووعيدهم يستلزم في المقام الخطأى وعداً للمسلمين لدلالته على عظيم منزلتهم فإن الوعيد إنما ترتب على مخالفتهم للمؤمنين فلا جرم أن سيلزم جزاء للمؤمنين على امتثال تغيير القبلة ، ولأن الذى لا يغفل عن عمل أولئك لا يغفل عن عمل هؤلاء فيجازى كلا بما يستحق .

وقرأه ابنُ عامر وحمة والكسائى وأبو جعفر وروح عن يعقوب بناء الخطاب فهو كناية عن وعد للمسلمين على الامتثال لاستقبال الكعبة .

ويستلزم وعيداً للكافرين على عكس ما تقتضيه القراءة السابقة ؛ وعلى القراءتين فهو تذييل إجمالي ليأخذ كلُّ حظه منه وهو اعتراض بين جملة « وإن الذين أوتوا » وجملة « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتب » الآية .

وفي قوله « ليعلمون » وقوله « عما يعملون » الجناس التام المُحرّف على قراءة الجمهور والجناسُ الناقص المضارع على قراءة ابن عامر ومن وافقه .

﴿ وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ 145

ولئن أتيت عطف على قوله « وإن الذين أوتوا الكتب ليعلمون » ، والمناسبة أنهم يعلمون ولا يعملون فلما أفيد أنهم يعلمون أنه الحق على الوجه المتقدم في إفادته التعريض بأنهم مكابرون ناسبت أن يحقق نقي الطمع في اتباعهم القبلة لدفع توهم أن يطمع السامع باتباعهم لأنهم يعلمون أحقيتها ، فلذا أكدت الجملة الدالة على نقي اتباعهم بالقسم واللام الموطئة ، وبالتعليق على أقصى ما يمكن عادة .

والمراد بالذين أوتوا الكتاب عين المراد من قوله « وإن الذين أوتوا الكتب ليعلمون » على ما تقدم فإن ما يفعله أخبارهم يكون قدوة لعامتهم فإذا لم يتبع أخبارهم قبله الإسلام فأجدرُ بعامتهم أن لا يتبعوها .

ووجه الإظهار في مقام الإضمار هنا الإعلان بعمدتهم حتى تكون هذه الجملة صريحة في تناولهم كما هو الشأن في الإظهار في موقع الإضمار أن يكون المقصود منه زيادة العناية والتمسك في الذهن .

والمرادُ بكل آية آيات متكررة والمراد بالآية الحجة والدليل على أن استقبال الكعبة هو قبله الحنيفية .

وإطلاق لفظ كل على الكثرة شائع في كلام العرب قال امرؤ القيس :

فِيَاكَ مَنْ لَيْسَ كَانَ نُجُومَهُ بِكُلِّ مُغَارٍ الْفَتْلُ شُدَّتْ بِيذْبُلِ
وأصله مجاز لجعل الكثير من أفراد شيء مشابها لمجموع عموم أفرادها ، ثم كثر ذلك
حتى ساوى الحقيقة فصار معنى من معاني كل لا يحتاج استعماله إلى قرينة ولا إلى اعتبار
تشبيه العدد الكثير من أفراد الجنس بعموم جميع أفرادها حتى إنه يرد فيها لا يتصور فيه
عموم أفراد ، مثل قوله هنا بكل آية فإن الآيات لا يتصور لها عدد يُحاط به ، ومثله قوله تعالى
« ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ » وقوله « إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ
وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ » وقال النابغة :

بِهَا كُلُّ ذِيَالٍ وَخَسَاءَ تَرْعَوِي إِلَى كُلِّ رَجَافٍ مِنَ الرَّمْلِ فَارِدِ
وتكرر هذا ثلاث مرات في قول عنتره :

جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ بَكْرٍ حُرَّةٍ فَتَرَكَنَّ كُلُّ قَوَارِةٍ كَالدَّرْهِمِ
سَحًّا وَتَسْكَابًا فَكُلُّ عَشِيَّةٍ يَجْرِي إِلَيْهَا الْمَاءُ لَمْ يَتَصَرَّمِ
وصاحب القاموس قال في مادة كل « وقد جاء استعمال كل بمعنى بعض ضدَّ » فأثبت
الخروج عن معنى الإحاطة ولكنه جازف في قوله بمعنى بعض وكان الأصوب أن يقول
بمعنى كثير .

والمعنى أن إنكارهم أحمق الكعبة بالاستقبال ليس عن شبهة حتى تزيله الحجة ولكنه
مكابرة وعناد فلا جدوى في إطناب الاحتجاج عليهم .
وإضافة قبلة إلى ضمير الرسول لأنها أخص به لكونها قبلة شرعية ، ولأنه سألها بلسان
الحال .

وإفراد القبلة في قوله وما أنت بتابع قبلتهم مع كونها قبلتين ، إن كان لكل من أهل
الكتاب قبلة معينة ، وأكثر من قبلة إن لم تكن لهم قبلة معينة وكانوا مخيرين في
استقبال الجهات ، فإفراد لفظ قبلتهم على معنى التوزيع لأنه إذا اتبع قبلة إحدى الطائفتين
كان غير متبع قبلة الطائفة الأخرى .

والمقصود من قوله « مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ » إظهار مكابرتهم تأييساً من إيمانهم ، ومن
قوله « وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ » تنزيه النبي وتعريض لهم باليأس من رجوع المؤمنين إلى

استقبال بيت المقدس ، وفي قوله « وما بعضهم بتابع قبلة بعض » تأنيسٌ للنبيء بأنَّ هذا دأبهم وشنشتهم من الخلاف فقديمًا خالف بعضهم بعضا في قبلتهم حتى خالفت النصرارى قبلة اليهود مع أن شريعة اليهود هى أصل النصرانية .

وجملة « ولئن اتبعت أهواءهم » معطوفة على جملة « وما أنت بتابع قبلتهم » وما بينهما اعتراض وفائدة هذا العطف بعد الإخبار بأنه لا يتبع قبلتهم زيادة تأكيد الأمر باستقبال الكعبة ، والتحذير من التهاون فى ذلك بحيث يفرض على وجه الاحتمال أنه لو اتبع أهواء أهل الكتاب فى ذلك لكان كذا وكذا ، ولذلك كان الموقع لأنَّ لها مواقع الشك والفرض فى وقوع الشرط .

وقوله « من العلم » بيان لما جاءك أى من بعد الذى جاءك والذى هو العلم فجعل ما أنزل إليه هو العلم كله على وجه المبالغة .

والأهواء جمع هوى وهو الحب البليغ بحيث يقتضى طلب حصول الشئ المحبوب ولو بحصول ضرر لمحصله ، فلذلك غلب إطلاق الهوى على حُبٍّ لا يقتضيه الرشد ولا العقل ومن ثمَّ أطلق على العشق ، وشاع إطلاق الهوى فى القرآن على عقيدة الضلال ومن ثمَّ سمَّى علماء الإسلام أهل العقائد المنحرفة بأهل الأهواء .

وقد بولغ فى هذا التحذير باشتمال مجموع الشرط والجزاء على عدة مؤكدات أواماً إليها صاحب الكشاف وفصلها صاحب الكشف إلى عشرة وهى : القسم المدلول عليه باللام ، واللام الموطئة للقسم لأنها تزيد القسم تأكيداً ، وحرف التوكيد فى جملة الجزاء ، ولام الابتداء فى خبرها ، واسمية الجملة ، وجعل حرف الشرط الحرف الدال على الشك وهو إنَّ المقتضى إن أقل جزئ من اتباع أهوائهم كافٍ فى الظلم ، والإنيان يؤذن الدالة على الجزائية فإنها أكّدت ربط الجزاء بالشرط ، والإجمال ثم التفصيل فى قوله « ما جاءك من العلم » فإنه يدل على الاهتمام والاهتمام بالوزاع يؤول إلى تحقيق العقاب على الارتكاب لا تقطاع العذر ، وجعل ما نزل عليه هو نفس العلم .

والتعريف فى « الظلمين » الدال على أنه يكون من اليهودين بهذا الوصف الذين هو لهم سجية . ولا يخفى أن كل ما يؤول إلى تحقيق الربط بين الجزاء والشرط أو تحقيق سببه لهم سجية . (٣ / ٢ - التحرير)

أو تحقيق حصول الجزاء أو تهويل بعض متعلقاته ، كل ذلك يؤكد المقصود من الغرض المسوق لأجله الشرط .

والتعبير بالعلم هنا عن الوحي واليقين الإلهي إعلان بتنويه شأن العلم ولفت لعقول هذه الأمة إليه لما يتكرر من لفظه على أسماعهم .

وقوله « لِمَنِ الظُّلْمِينَ » أقوى دلالة على الاتصاف بالظلم من إنك لظالم كما تقدم عند قوله تعالى « قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ » .

والمراد بالظالمين الظالمون أنفسهم وللظلم مراتب دخلت كلها تحت هذا الوصف والسامع يعلم إرجاع كل ضرب من ضروب اتباع أهوائهم إلى ضرب من ضروب ظلم النفس حتى ينتهي إلى عقائدهم الضالة فينتهي ظلمهم أنفسهم إلى الكفر الملقى في خالد العذاب .

قد يقول قائل إن قريباً من هذه الجملة تقدم عند قوله تعالى « قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى وَلَنْ أَتَّبِعَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ » فعبر هنالك باسم الموصول (الذي) وعبر هنا باسم الموصول (مَا) ، وقال هنالك « بَعْدَ » وقال هنا « مِنْ بَعْدَ » ، وجعل جزاء الشرط هنالك انتفاء وليٍّ ونصيرٍ ، وجعل الجزاء هنا أن يكون من الظالمين ، وقد أورد هذا السؤال صاحب دُرَّة التذليل وغرّة التأويل وحاول إبداء خصوصيات تفرق بين ما اختلفت فيه الآيتان ولم يأت بما يشفي ، والذي يرشد إليه كلامه أن نقول إن (الذي) و (مَا) وإن كانا مشتركين في أنهما اسما موصول إلا أنهما الأصل في الأسماء الموصولة ، ولما كان العلم الذي جاء النبي صلى الله عليه وسلم في غرض الآية الأولى هو العلم المتعلق بأصل ملة الإسلام ويبطالان ملة اليهود وملة النصارى بعد النسخ ، وإثبات عناد الفريقين في صحة رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك ابتداء من قوله تعالى « وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ - إِلَى قَوْلِهِ - قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى » ، فلا جرم كان العلم الذي جاء في ذلك هو أصرح العلم وأقدمه ، وكان حقيقاً بأن يعبر عنه باسم الموصول الصريح في التعريف .

وأما الآية الثانية التي نحن بصدددها فهي متعلقة بإبطال قلة اليهود والنصارى ، لأنها مسبوقة ببيان ذلك ابتداء من قوله « سَيَقُولُ الشُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا » وذلك تشريع فرعى فالتحذير الواقع بعده تحذير من اتباع الفريقين في أمر

رسالة الرسول وجميع ما جاء به ، وإما إلى العلم في قوله « مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ » .
والتشبيه في قوله « كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ » تشبيه في جلاء المعرفة وتحقيقها فإن معرفة
المرء بعلاقته معرفة لا تقبل اللبس ، كما قال زهير :

* فهن ووادي الرس كاليد للقم *

تشبيها لشدة القرب البين .

وخص الأبناء لشدة تعلق الآباء بهم فيكون التلي من رؤيتهم كثيرا فتمكن معرفتهم
فمعرفة هذا الحق ثابتة لجميع علمائهم .

وعدل عن أن يقال يعلمونه إلى يعرفونه لأن المعرفة تتعلق غالبا بالذوات والأمور
المحسوسة قال تعالى « تعرف في وجوههم نضرة النعيم » وقال زهير :

* فَلَأَيًّا عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوْحَمِ *

وتقول عرفت فلانا ولا تقول عرفت علم فلان ، إلا إذا أردت أن علمه صار كالشاهد
عندك ، ولهذا لا يمدى فعل العرفان إلى مفعولين كما تمدى أفعال الظن والعلم ، ولهذا يوصف
الله تعالى بصفة العلم فيقال العليم ، ولا يوصف بصفة المعرفة فلا يقال الله يعرف كذا ، فالمعنى
يعرفون صفات الرسول صلى الله عليه وسلم وعلاماته المذكورة في كتبهم . ويعرفون الحق
كالشيء المشاهد . والمراد بقوله الذين « آتيناهم الكتاب » أحبار اليهود والنصارى ولذلك
عُرفوا بأنهم أوتوا الكتاب أى علموا علم التوراة وعلم الإنجيل .

وقوله « وَإِنْ فَرِيقًا مِنْهُمْ لِيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ » تخصيص لبعض الذين أوتوا
الكتاب بالعناد في أمر القبله وفي غيره مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وذم لهم بأنهم
يكتمون الحق وهم يعلمونه وهؤلاء معظم الذين أوتوا الكتاب قبل ابن صوريا وكعب بن
الأشرف فبقي فريق آخر يعلمون الحق ويعلمون به وهم الذين آمنوا بالنبي عليه الصلاة
والسلام من اليهود قبل عبد الله بن سلام ، ومن النصارى مثل تيم الدارى ، وصهيب .

أما الذين لا يعلمون الحق فضلا عن أن يكتموه فلا يعبأ بهم في هذا المقام ولم يدخلوا في
قوله « الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ » ولا يشملهم قوله « يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ » .

﴿ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾ 147

تذييل. الجملة « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق » ، على أنه خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا الحق، وحذفُ المسند إليه في مثل هذا مما جرى على متابعة الاستعمال في حذف المسند إليه بعد جريان ما يدل عليه مثل قولهم بعد ذكر الديار « رَبِّعُ قَوَا » وبعد ذكر المدوح « فتى » ونحو ذلك كما نبه عليه صاحب المفتاح . وقوله « فلا تكونون من الممترين » ينهي عن أن يكون من الشاكِّين في ذلك والمقصود من هذا . والتعريف في الحق تعريف الجنس كما في قوله « الحمد لله » وقولهم الكرم في العرب هذا التعريف لجزئ الجملة الظاهر والمقدَّر يفيد قصر الحقيقة على الذي يكتمونه وهو قصر قلب أى لا ما يظهرونه من التكذيب وإظهار أن ذلك مخالف للحق .

والامتراء افتعال من المراء وهو الشك ، والافتعال فيه ليس للمطاوعة ومصدر المرية لا يعرف له فعل مجرد بل هو دائماً بصيغة الافتعال ، والمقصود من خطاب النبي صلى الله عليه وسلم في قوله « ولئن اتبعت » ، وقوله « فلا تكونون من الممترين » تحذير الأمة وهذه عادة القرآن في كل تحذير مهم ليكون خطاب النبي بمثابة ذلك وهو أقرب الخلق إلى الله تعالى وأولاهم بكرامته دليلاً على أن من وقع في مثل ذلك من الأمة قد حقت عليه كلمة العذاب ، وليس له من النجاة باب ، ويجوز أن يكون الخطاب في قوله « من ربك » وقوله « فلا تكونون » خطاباً لغير معين من كل من يصلح لهذا الخطاب .

﴿ وَلِكُلِّ وُجْهٍ هُوَ مُوَلِّيَهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ

بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ 148

عطف على جملة « الذين ءاتيناهم الكتب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ، فهو من تمام الاعتراض ، أو عطف على جملة « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك » مع اعتبار ما استؤنف عنه من الجمل ، ذلك أنه بعد أن لقن الرسول عليه الصلاة والسلام ما يجب به عن قولهم ما ولأهم عن قبلتهم ، وبعد أن بين للمسلمين فضيلة قبلتهم وأنهم على الحق وأبأسهم من ترقب اعتراف اليهود بصحة استقبال الكعبة ، ذيل ذلك

بهذا التذييل الجامع لمعان سامية ، طيًّا لبساط المجادلة مع اليهود في أمر القبلة ، كما يقال في المحاطبات « دَعْ هذا » أو « عَدَّ عن هذا » ، والمعنى أن لكل فريق اتجاهها من الفهم والخشية عند طلب الوصول إلى الحق . وهذا الكلام موجه إلى المسلمين أى اتركوا مجادلة أهل الكتاب في أمر القبلة ولا يهتمكم خلافهم فإن خلاف المخالف لا يينا كد حق الحق . وفيه صرف للمسلمين بأن يهتموا بالمقاصد ويمتنوا بإصلاح مجتمعهم ، وفي معناه قوله تعالى « لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ » الآية ، ولذلك أعقبه بقوله « فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ » ، فقوله « أَيْنَمَا تَكُونُوا » في معنى التعليل للأمر باستباق الخيرات . فهكذا ترتيب الآية على هذا الأسلوب كترتيب الخطب بذكر مقدمة ومقصد وبيان له وتعليل وتذليل .

و(كل) اسم دال على الإحاطة والشمول ، وهو مبهم يتعين بما يضاف هو إليه فإذا حذف المضاف إليه عوض عنه تنوين كل وهو التنوين السمي تنوين العوض لأنه يدل على المضاف إليه فهو عوض عنه .

وحذف ما أضيف إليه (كل) هنا لدلالة المقام عليه وتقدير هذا المحذوف (أُمَّة) لأن الكلام كله في اختلاف الأمم في أمر القبلة ، وهذا المضاف إليه المحذوف يقدر بما يدل عليه الكلام من لفظه كما في قوله تعالى « ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللّهِ » أو يقدر بما يدل عليه معنى الكلام المتقدم دون لفظ تقدمه كما في قوله تعالى « وَلِكُلِّ جَمَلْنَا مَوَالِي » في سورة النساء ، ومنه ما في هذه الآية لأن الكلام على تخاف اليهود والنصارى والمسلمين في قبلة الصلاة ، فالتقدير ولكل من المسلمين واليهود والنصارى وجهة ، وقد تقدم نظيره عند قوله تعالى « كُلُّ لَهُ قَتْلُونَ » .

والوجهة حقيقتهما البقعة التي يتوجه إليها فهي وزن (فِعْلَة) مؤنث فعل الذي هو بمعنى مفعول مثل ذبح ، ولكونها اسم مكان لم تحذف الواو التي هي فاء الكلمة عند اقتران الاسم بهاء التانيث لأن حذف الواو في مثله إنما يكون في (فِعْلَة) بمعنى المصدر .

وتستعار الوجهة لما يهتم به المرء من الأمور تشبيهاً بالمكان الموجه إليه تشبيهه معقول بحسوس ، ولفظ وجهة في الآية صالح للمعنيين الحقيقي والمجازي فالتعبير به كلام موجه وهو من المحاسن ، وقريب منه قوله « لِكُلِّ جَمَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا » .

وضمير هو عائد للمضاف إليه (كُل) المحذوف .

والفعل الأول لمولها محذوف إذ التقدير هو مولها نفسه أو وجهه على نحو ما بيناه في قوله تعالى « ما وآلهم عن قبلتهم » والمعنى هو مقبل عليها وملازم لها . وقراءة الجمهور « مولها » بياء بعد اللام وقرأه ابن عامر « هو مَوْلَاهَا » بألف بعد اللام بصيغة ما لم يسم فاعله أى يوليه إياها مول وهو دينه ونظره، وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد من الوجهة القبلة فاستبقوا أنتم إلى الخير وهو استقبال الكعبة ، وقيل المراد لكل أمة قبلة فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة فالزموا قبلتكم التى هى قبلة إبراهيم فإنكم على الخيرات ، وقيل المراد هيكल قبلة فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة فالزموا قبلتكم التى هى قبلة إبراهيم ، فإنكم على الخيرات ، وقيل المراد لكل قوم قبلة فلا يضركم خلافهم واركوهم واستبقوا إلى الخيرات إلى الكعبة ، وقيل المراد لكل طائفة من المسلمين جهة من الكعبة سيستقبلونها . ومعانى القرآن تحمل على أجمع الوجوه وأشملها .

وقوله « فاستبقوا الخيرات » تفريع للأمر على ما تقدم أى لما تعددت المقاصد .
فالمنافسة تكون فى مصادفة الحق .

والاستباق افتعال والمراد به السبق وحقه التعدية باللام إلا أنه توسع فيه فعدى بنفسه كقوله تعالى (واستبقا الباب) أو على تضمين استبقوا معنى اغتصموا .
فالمراد من الاستباق هنا المعنى المجازى وهو الحرص على مصادفة الخير والإكثار منه والخيرات جمع خير على غير قياس كما قالوا سرادقات وحمامات .

والمراد عموم الخيرات كلها فإن المبادرة إلى الخير محمودة ومن ذلك المبادرة بالتوبة خشية هادم اللذات ورجاء الفوات قال تعالى « سارعوا إلى مغفرة من ربكم » ، « والسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فى جنة النعيم » ومن ذلك فضيلة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار قال تعالى « لا يستوى منكم من أتق من قبل الفتح وقتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعدُ وقتلوا » وقال موسى « وعجلت إليك رب لترضى » .

وقوله « أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا » جملة فى معنى العلة للأمر باستباق الخيرات ولذلك فصلت لأن العلة لا تمطف إذ هى بمنزلة الفعل لأجله ، والمعنى فاستبقوا إلى الخير لتكونوا مع الذين يأتى بهم الله للرفيق الحسن لأن الله يأتى بالناس جميعا خيرا ومشرما

وكان تامة أى فى أى موضع توجدون من مواقع الخير ومواقع السوء . والإتيان بالشئ جليلة وهو مجاز فى لازم حقيقته فمن ذلك استعماله فى القرب والطاعة .

قال حميد بن ثور يمدح عبد الملك بن مروان :

أَتَاكَ بِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَوَّرَ الْهُدَى وَنُورَ وَإِسْلَامَ عَلَيْكَ دَلِيلَ

أراد سخرنى إليك ، وفى الحديث « اللهم أَهْدِدْهُ سَبِيلًا وَأَتِ بِهَا » أى اهدها وقربها للإسلام ويستعمل فى القدرة على الشئ وفى العلم به كما فى قوله تعالى « إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي سَمَوَاتٍ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ » .

وتجىء أقوال فى تفسير « أينما تكونوا » على حسب الأقوال فى تفسير « ولكل وجه » بأن يكون المعنى تقبل الله أعمالكم فى استباق الخيرات فإنه المهيمن ، لا استقبال الجهات أو المعنى إنكم إنما تستقبلون ما يُدْكَرُكم بالله فاسمعوا فى مرضاته بالخيرات يَعْلَمُ الله ذلك من كل مكان ، أو هو ترهيب أى فى أية جهة يأت الله بكم فيثيب ويعاقب ، أو هو تحريض على المبادرة بالعمل الصالح أى فأنتم صائرون إلى الله من كل مكان فبادروا بالطاعة قبل الموت بالموت . إلى غير ذلك من الوجوه . وقوله « إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » تذييل يناسب جميع المعانى المذكورة .

﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ¹⁴⁹ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَلَيْسَ لَكُنَّ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأَمِّمْ نَعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ ¹⁵⁰

عُظِفَ قَوْلُهُ « وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ » عَلَى قَوْلِهِ « فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ » عُظِفَ حَكْمٌ عَلَى حَكْمٍ مِنْ جَنْبِهِ لِلإِعْلَامِ بِأَنَّهُ اسْتِقْبَالَ الْكُعْبَةِ فِي الصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَةِ لَا تَهَاوُنٍ فِي الْقِيَامِ بِهِ وَلَوْ فِي حَالَةِ الْعَذْرِ كَالسَّفَرِ ، فَالْمُرَادُ مِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ خَرَجْتَ

مسافراً لأن السفر مظنة المشقة في الاهتداء لجهة الكعبة فرجاء يتوهم متوهم سقوط الاستقبال عنه ، وفي معظم هاته الآية مع قوله « وإنه للحق من ربك » زيادة اهتمام بأمر القبلة يؤكد قوله في الآية السابقة « الحق من ربك » .

وقوله « وما الله بغافل عما تعملون » زيادة تحذير من التساهل في أمر القبلة .

وقوله بعده ومن حيث خرجت ، عطف على الجملة التي قبله ، وأعيد لفظ الجملة السالفة ليبيّن عليه التعليل بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » .

وقوله « وحيثما كنتم فولّوا وجوهكم شطره » عطف على قوله « ومن حيث خرجت » الآية .

والمقصد التعميم في هذا الحكم في السفر للمسلمين لئلا يتوهم تخصيصه بالنبي صلى الله

عليه وسلم .

وحصل من تكرير معظم الكلمات تأكيد للحكم ليرتب عليه قوله لئلا يكون

للناس عليكم حجة .

وقد تكرر الأمر باستقبال النبي الكعبة ثلاث مرات ، وتكرر الأمر باستقبال

المسلمين الكعبة مرتين .

وتكرر أنه الحق ثلاث مرات ، وتكرر تعميم الجهات ثلاث مرات ، والقصد من

ذلك كله التنويه بشأن استقبال الكعبة والتحذير من تطرق التساهل في ذلك تقريراً للحق

في نقوس المسلمين ، وزيادة في الرد على المنكرين التأكيد « من زيادة ومن حيث خرجت » ،

ومن جمل معترضة ، لزيادة التنويه بحكم الاستقبال : وهي جملة وإن الذين أوتوا الكتاب

ليعلمون الآيات ، وجملة « وإنه للحق من ربك » وجملة « لئلا يكون للناس عليكم حجة »

الآيات ، وفيه إظهار أحقية الكعبة بذلك لأن الذي يكون على الحق لا يزيد إنكار المنكرين

إلا تصميماً ، والتصميم يستدعي إعادة الكلام الدال على ما صُمم عليه لأن الإعادة تدل على

التحقق في معنى الكلام .

وقد ذكر في خلال ذلك من بيان فوائد هذا التحويل وما حَفَّ به ، ما يدفع قليل

السامة العارضة لسماع التكرار ، فذكر قوله « وإنه للحق من ربك وما الله بغافل » إلخ ،

وذكر قوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » إلخ .

والضمير في وإنه للحق من ربك راجع إلى مضمون الجملة وهو حكم التحويل فهو راجع إلى ما يؤخذ من المقام ، فالضمير هنا كالضمير في قوله « الذين آتيناهاهم الكتاب يعرفونه . وقرأ الجمهور عما تهيئون بمنشأة فوقية على الخطاب ، وقرأه أبو عمرو بياء الغيبة .

وقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » علة لقوله « فقولوا » الدال على طلب الفعل وامتناله ، أى شرعت لكم ذلك لندحض حجة الأمم عليكم ، وشأن تعليل صيغ الطلب أن يكون التعليل للطلب باعتبار الإتيان بالفعل المطلوب .

فإن مدلول صيغة الطلب هو إيجاد الفعل أو الترك لا الإعلام بكون الطالب طالباً وإلا لما وجب الامتنال للأمر فيكتفى بحصول سماع الطلب لكن ذلك ليس مقصوداً .

والتعريف في الناس للاستغراق يشمل مشركي مكة فإن من شبهتهم أن يقولوا لا تتبع هذا الدين إذ ليس ملة إبراهيم لأنه استقبل قبله اليهود والنصارى ، وأهل الكتاب ، والحجة أن يقولوا إنَّ محمدًا اقتدى بنا واستقبل قبلتنا فكيف يدعوننا إلى اتباعه .

ولجميع الناس ممن عداكم حجة عليكم ، أى ليكون هذا الدين مخالفاً في الاستقبال لكل دين سبقه فلا يدعى أهل دين من الأديان أن الإسلام مقتبس منه .

ولا شك أن ظهور الاستقبال يكون في أمر مشاهد لكل أحد لأن إدراك المخالفة في الأحكام والمقاصد الشرعية والكلمات النفسانية التي فضل بها الإسلام غيره لا يدركه كل أحد بل لا يعلمه إلا الذين أوتوا العلم ، وعلى هذا يكون قوله ، لئلا يكون للناس عليكم حجة ، ناظراً إلى قوله ، وإن الذين أوتوا الكتب ليعلمون أنه الحق ، وقوله « الذين آتيناهاهم الكتاب يعرفونه » .

وقد قيل في معنى حجة الناس معانٍ آخر أراها بعيدة .

والحجة في كلام العرب ما يقصد به إثبات المخالف ، بحيث لا يجد منه تفصيلاً ، ولذلك يقال للذي غلب مخالفه بحجته قد حجّه ، وأما الاحتجاج فهو إتيان المحتج بما يظنه حجة ولو مغالطة يقال احتج ويقال حَاجَّ إذا أتى بما يظنه حجة قال تعالى « ألم تر إلى الذي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ في ربه » ، فالحجة لا تطلق حقيقة إلا على البرهان والدليل الناهض المبكت للمخالف ، وأما إطلاقها على الشبهة فجاز لأنها تورد في صورة الحجة ومنه قوله تعالى « حُجَّتْهُمْ

داحضةٌ عند ربهم» ، وهذا هو فقه اللغة كما أشار إليه الكشف ، وأما ما خالفه من كلام بعض أهل اللغة فهو من تخليط الإطلاق الحقيق والمجازي ، وإنما أرادوا التفصي من ورود الاستثناء وأشكل عليهم الاستثناء لأن المستثنى محكوم عليه بنقيض حكم المستثنى منه عند قاطبة أهل اللسان والعلماء ، إلا خلافاً لا يلتفت إليه في علم الأصول ، فصار هذا الاستثناء مقتضياً أن الذين ظلموا لهم عليكم حجة ، فأجاب صاحب الكشف ، بأنه إنما أطلق عليه حجة لمشابهة للحجة في سياقهم إياه مساق البرهان أى فاستثناء الذين ظلموا يقتضى أنهم يأتون بحجة أى بما يشبه الحجة ، فحرف إلا يقتضى تقدير لفظ حجة مستعملاً في معناه المجازي ، وإطلاق اللفظ في معنييه الحقيق والمجازي ليس ببدع لاسيما مع الإتيان بلفظ يخالف الأول على أنه قد يحمل الاستثناء منقطعاً بمعنى لكن الذين ظلموا يشغبون عليكم فلا تحشوم. وجملة « ولأنتم نعمتى » تعليل ثان لقوله « فولوا وجوهكم شطره » معطوف على قوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » بذلك الاعتبار الذى بيناه أنما وهو أنه تعليل الامتثال فالعنى أمرتكم بذلك لأنتم نعمتى عليكم باستيفاء أسباب ذلك الإتمام ومنها أن تكون قبلتكم إلى أفضل بيت بنى لله تعالى ، ومعلوم أن تمام النعمة بامتثال ما أمرنا به وجماع ذلك الاستقامة وبها دخول الجنة. وقد روى الترمذى عن النبي صلى الله عليه وسلم إتمام النعمة دخول الجنة ، أى غاية إتمام النعمة علينا دخول الجنة ولم يكن ذلك فى تفسير هذه الآية ولكنه من جملة معناها^(١) فالمراد بالإتمام هنا إعطاء الشيء وافرأ من أول الأمر لا إتمامه بعد أن كان ناقصاً ، فهو قريب من قوله تعالى « فأتمنن » أى امتثلن امتثالاً تاماً وليس المراد أنه فعل بعضها ثم فعل بعضاً آخر ، فعنى الآية ولتكون نعمتى نعمة وافرة فى كل حال . وقوله « ولعلكم تهتدون » عطف على « ولأنتم » أى أمرتكم بذلك رجاء امتثالكم فيحصل الاهتداء منكم إلى الحق .

وحرف لعل فى قوله « ولعلكم تهتدون » مجاز فى لازم معنى الرجاء وهو قرب ذلك وتوقعه . ومعنى جعل ذلك القرب علة أن استقبالهم الكعبة مؤذن بأنهم يكونون معتدين فى

(١) فإن الحديث عن معاذ قال : مر النبي برجل يقول اللهم إني أسألك تمام نعمتك قال تدرى ما تمام النعمة؟ تمام النعمة دخول الجنة والفوز من النار .

سائر أمورهم لأن المبادئ تدل على الغايات فهو كقوله «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» كأقدمناه وقال حبيب :

إِنَّ الْهَلَالَ إِذَا رَأَيْتَ نَمَاهُ أَيقنتَ أَن سَمِيرُ بَدْرًا كَامِلًا

﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا
وَيُزَكِّيْكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا
تَعْلَمُونَ ﴾ 151

تشبيه للعلتين من قوله «لآتم» وقوله «ولعلكم تهتدون» أى ذلك من نعمتي عليكم كنعمة إرسال محمد صلى الله عليه وسلم ، وجعل الارسال مشبها به لأنه أسبق وأظهر تحقيقاً للمشبه أى أن المبادئ دلت على الغايات وهذا كقوله فى الحديث كما صليت على إبراهيم ونكر رسول للتعظيم ولتجربى عليه الصفات التى كل واحدة منها نعمة خاصة ، فالخطاب فى قوله « فيكم » وما بعده للمؤمنين من المهاجرين والأنصار تذكيراً لهم بنعمة الله عليهم بأن بعث إليهم رسولا بين ظهرائهم ومن قومهم لأن ذلك أقوى تيسيرا لهدايتهم ، وهذا على نحو دعوة إبراهيم « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم » وقد امتن الله على عموم المؤمنين من العرب وغيرهم بقوله « لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم » أى جنسهم الإنسانى لأن ذلك آنس لهم مما لو كان رسولهم من الملائكة قال تعالى « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا » .

ولذلك علق بفعل أرسلنا حرف في ولم يعلق به حرف إلى كما فى قوله « إنا أرسلنا إليكم رسولا شاهداً عليكم » ، لأن ذلك مقام احتجاج وهذا مقام امتنان فناسب أن يذكر ما به تمام الثقة وهى أن جعل رسولهم فيهم ومنهم ، أى هو موجود فى قومهم وهو عربى مثلهم ، والمسلمون يومئذ هم العرب أى الذين يتكلمون باللغة العربية ، فالأمة العربية يومئذ تتكلم بلسان واحد سواء فى ذلك العدنانيون والقططانيون ومن تبعهم من الأحلاف والوالى مثل سلمان الفارسى وبلال الحبشى وعبد الله بن سلام الإسرائيلى ، إذ نعمة الرسالة فى الإبلان والافهام ، فالرسول يكلمهم بلسانهم فيفهمون جميع مقاصده ، ويدركون إعجاز القرآن ، ويفوزون بمزية

نقل هذا الدين إلى الأمم ، وهذه الزية ينالها كل من تعلم اللسان العربي كغالب الأمم الإسلامية ، وبذلك كان تبليغ الإسلام بواسطة أمة كاملة فيكون نقله متواتراً ، ويسهل انتشاره سريعاً .

والرسول المرسل فهو فعول بمعنى المفعول مثل ذلول ، وسيأتي الكلام عليه من جهة مطابقة موصوفه عند قوله تعالى « فقولاً إنا رسول رب العالمين » في سورة الشعراء .

وقوله « يتلوا عليكم ءايتنا » أى يقرأ عليكم القرآن وسماه أولاً آيات باعتبار كون كل كلام منه معجزة ، وسماه ثانياً كتاباً باعتبار كونه كتاب شريعة ، وقد تقدم نظيره آنفاً عند قوله تعالى « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم ءايتك ويعلمهم الكتب والحكمة » .

وعبر بيتلوا لأن نزول القرآن مستمر وقراءة النبي له متوالية وفي كل قراءة يحصل علم بالمعجزة للسامعين .

وقوله « ويزكيكم » إلخ التزكية تطهير النفس مشتقة من الزكاة وهى التماء ، وذلك لأن فى أصل خلقه النفوس كمالات وطهارات تعترضها أرجاس ناشئة عن ضلال أو تضليل ، فتهذيب النفوس وتقويتها يزيدنها من ذلك الخير المودع فيها ، قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات » ، وفى الحديث « بُعثت لأتمم حسن الأخلاق » ، فى الإرشاد إلى الصلاح والكمال نماء لما أودع الله فى النفوس من الخير فى الفطرة .

وقوله « ويعلمكم الكتب والحكمة » أى يعلمكم الشريعة فالكتاب هنا هو القرآن باعتبار كونه كتاب تشريع لا باعتبار كونه معجزاً ويعلمكم أصول الفضائل ، فالحكمة هى التعاليم المانعة من الوقوع فى الخطأ والفساد ، وتقدم نظيره فى دعوة إبراهيم وسيأتى أيضاً عند قوله تعالى « يؤتى الحكمة من يشاء » فى هذه السورة .

وقدمت جملة « ويزكيكم » على جملة « ويعلمكم الكتب والحكمة » هنا عكس ما فى الآية السابقة فى حكاية قول إبراهيم « يتلوا عليهم ءايتك ويعلمهم الكتب والحكمة ويزكيهم » ، لأن المقام هنا للامتنان على المسلمين فقدم فيها ما يفيد معنى المنفعة الحاصلة من تلاوة الآيات عليهم وهى منفعة تزكية نفوسهم اهتماماً بها وبمثالها بالحرص على تحصيل

وسائلها وتمجيلا للشارة بها . فأما في دعوة إبراهيم فقد رتبت الجمل على حسب ترتيب حصول ما تضمنته في الخارج ، مع ما في ذلك التخالف من التفنن .

وقوله « وَيُملِّكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ » تعميم لكل ما كان غير شريعة ولا حكمة من معرفة أحوال الأمم وأحوال سياسة الدول وأحوال الآخرة وغير ذلك .

وإنما أعاد قوله « وَيُملِّكُم » مع صحة الاستغناء عنه بالعطف تنصيصاً على المغايرة لثلاث يظن أن « مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ » هو الكتاب والحكمة ، وتنصيصاً على أن « مَّا لَمْ تَكُونُوا » مفعولاً لا مبتدأ حتى لا يتقرب السامع خبراً له فيفضل فهمه في ذلك التقرب ، واعلم أن حرف العطف إذا جيء معه بإعادة عامله كان عاطفه عاملاً على مثله فصار من عطف الجمل لكن العاطف حينئذ أشبه بالؤكد للدلول العامل .

﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ 152

الفاء للتفريع عاطفة جملة الأمر بذكر الله وشكره على جل النعم المتقدمة أي إذ قد أنعمت عليكم بهاته النعم فأنا آمركم بذكرى ، وقوله فاذكروني أذكركم ، فعلان مشتقان من الذكرك بكسر الذاو ومن الذكرك بضمها والكل مأمور به لأننا مأمورون بتذكرك الله تعالى عند الإقدام على الأفعال لنذكر أوامره ونواهيه قال تعالى « وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ » وعن عمر بن الخطاب أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهييه ، ومأمورون بذكر اسم الله تعالى بالسنتنا في جمل تدل على حمده وتقديسه والدعوة إلى طاعته ونحو ذلك ، وفي الحديث القدسي « وإن ذكرني في ملائكته في ملائ خير منه » والذكر في قوله أذكركم ، يحكي على المعنيين ، ولا بد من تقدير في قوله (اذكروني) على الوجهين لأن الذكر لا يتعلق بذات الله تعالى فالتقدير اذكروا عظمي وصفاتي وثنائي وما ترتب عليها من الأمر والنهي ، أو اذكروا نعمي ومحامدي ، وهو تقدير من دلالة الاقتضاء ، وأما أذكركم فهو مجاز ، أي أعاملكم معاملة من ليس بمفعول عنه بزيادة النعم والنصر والعناية في الدنيا ، وبالثواب ورفع الدرجات في الآخرة ، أو أخلق ما يفهم منه الناس في الملأ الأعلى وفي الأرض فضلكم والرضى عنكم ، نحو قوله كنتم خير أمة ، وحسن مصيركم في الآخرة ، لأن الذكر بمعنييه الحقيقيين مستحيل على الله تعالى . ثم إن تعديته للمفعول أيضاً على طريق دلالة

الاقتضاء إذ ليس المراد تذكر الذوات ولا ذكر أسماؤها بل المراد تذكر ما ينفعهم إذا وصل إليهم وذكر فضائلهم .

وقوله واشكروا لي أمر بالشكر الأعم من الذكر من وجه أو مطلقا ، وتعديته للمفعول باللام هو الأفصح وتسمى هذه اللام لام التبليغ ولام التبيين كما قالوا نصح له ونصحه كقوله تعالى فتمسوا لهم وقول النابغة :

شَكَرْتُ لَكَ النِّعْمَى وَأَنْتِ جَاهِدَا وَعَطَلْتُ أَعْرَاضَ الْمُبِيدِ بْنِ عَامِرٍ

وقوله ولا تكفرون) نهى عن الكفران للنعمة ، والكفران مراتب أعلاها جحد النعمة وإنكارها ثم قصد إخفاؤها ، ثم السكوت عن شكرها غفلة وهذا أضف المراتب وقد يعرض عن غير سوء قصد لكنه تقصير .

قال ابن عرفة . « ليس عطف قوله ولا تكفرون بدليل على أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده وذلك لأن الأمر بالشكر مطلق (أى لأن الأمر لا يدل على التكرار فلا عموم له) فيصدق بشكره يوما واحدا فلما قال ولا تكفرون أفاد النهى عن الكفر دائما » اه ، يريد لأن الفعل في سياق النهى يعم ، مثل الفعل في سياق النفي لأن النهى أخو النفي .

¹⁵³ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

¹⁵⁴ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتَ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾

هذه جمل معترضة بين قوله تعالى « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وما اتصل به من تعليله بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » وما عطف عليه من قوله « ولأنتم نعمتي عليكم » إلى قوله « واشكروا لي ولا تكفرون » وبين قوله « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » لأن ذلك وقع تكلمة لدفع المطاعن في شأن تحويل القبلة فله أشد اتصال بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » المتصل بقوله « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » .

وهو اعتراض مُطَبَّبٌ ابتدء به إعداد المسلمين لما هم أهله من نصر دين الله شكرا له على ما حوّلهم من النعم الممدودة في الآيات السالفة من جعلهم أمة وسطا وشهداء على

الناس ، وتفضيلهم بالتوجه إلى استقبال أفضل بقعة ، وتأيدهم بأنهم على الحق في ذلك ، وأمرهم بالاستخفاف بالظالمين وأن لا يخشوهم ، وتبشيرهم بأنه آتم نعمته عليهم وهداهم ، وامتن عليهم بأنه أرسل فيهم رسولا منهم ، وهداهم إلى الإمتثال للأحكام العظيمة كالشكر والذكر ، فإن الشكر والذكر بهما تهيئة النفوس إلى عظيم الأعمال ، من أجل ذلك كله أمرهم هنا بالصبر والصلاة ، ونههم إلى أنهما عون للنفس على عظيم الأعمال ، فناسب تعقيبها بها ، وأيضا فإن ما ذكر من قوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » مشعر بأن أناسا متصدون لشغفهم وتشكيكهم والكيدهم ، فأمرُوا بالاستعانة عليهم بالصبر والصلاة . وكلها متماسكة متناسبة الانتقال عدا آية « إن الصفا والروة من شعائر الله » إلى قوله « شاكر عليم » فسيأتى تبيننا لموقعها .

وافتح الكلام بالنداء لأن فيه إشعارا بخبر مهم عظيم ، فإن شأن الأخبار العظيمة التي تهول المخاطب أن يقدم قبلها ما يهيئ النفس لقبولها لتستأنس بها قبل أن تفجأها . وفي افتتاح هذا الخطاب بالاستعانة بالصبر إيدان بأنه سيمقب بالندب إلى عمل عظيم وبلوى شديدة ، وذلك تهيئة للجهد ، ولعله إعداد لفزوة بدر الكبرى ، فإن ابتداء المغازى كان قبيل زمن تحويل القبلة إذ كان تحويل القبلة في رجب أو شعبان من السنة الثانية للهجرة وكانت غزوة بواط والمُشَيَّرَة وبدر الأولى في ربيع وجمادى من السنة الثانية ولم يكن فيهما قتال ، وكانت بدر الكبرى في رمضان من السنة الثانية فكانت بعد تحويل القبلة بنحو شهرين .

وقد تقدم في تفسير قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » أن ما وقع في حديث البراء بن عازب من قول الراوى أن ناسا قتلوا قبل تحويل القبلة ، أنه توهم من أحد الرواة عن البراء ، فإن أول قتل في سبيل الله وقع في غزوة بدر وهى بعد تحويل القبلة بنحو شهرين ، والأصح ما في حديث الترمذى عن ابن عباس قال لما وُجِّه النبي إلى الكعبة قالوا يا رسول الله كيف ياخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس الحديث فلم يقل « الذين قتلوا » .

فالوجه في تفسير هذه الآية أنها تهيئة للمسلمين للصبر على شدائد الحرب ، ومحبيب للشهادة إليهم .

ولذلك وقع التعبير بالمضارع في قوله « لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » المشعر بأنه أمرٌ مستقبل وهم الذين قتلوا في وقعة بدر بُعِيدَ نزول هذه الآية .

وقد تقدم القول في نظير هذه الآية عند قوله تعالى « واستعينوا بالصبر والصَّلَاةَ وَإِنهَا لَكَبِيرَةٌ » الآية إِلَّا أَنَا نقول هنا إن الله تعالى قال لبني إسرائيل « وَإِنهَا لَكَبِيرَةٌ » علما منه بضعف عزائمهم عن عظام الأعمال وقال هنالك إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ولم يذكر مثل هذا هنا ، وفي هذا إيماء إلى أن المسلمين قد يُسَرُّ لهم ما يصعب على غيرهم ، وأنهم الخاشعون الذين استثناهم الله هنا لك ، وزاد هنا فقال « إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ » فبشَّرَهم بأنهم ممن يمتثل هذا الأمر ويُعَدُّ لذلك في زمرة الصابرين .

وقوله « إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ » تذييل في معنى التعليل أى اصبروا ليكون الله معكم لأنه مع الصابرين .

وقوله « وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُمُوتَ بَلْ أَحْيَاءُ » عطف النهي على الأمر قبله لمناسبة التعرض للغزو مما يتوقع معه القتل في سبيل الله ، فلما أمروا بالصبر عرفوا أن الموت في سبيل الله أقوى ما يصبرون عليه ، ولكن نبه مع ذلك على أن هذا الصبر ينقلب شكرا عندما يرى الشهيد كرامته بعد الشهادة ، وعند ما يوقن ذووه بمصيره من الحياة الأبدية ، فقوله « وَلَا تَقُولُوا » نهى عن القول الناشئ عن اعتقاد ذلك لأن الإنسان لا يقول إلا ما يَعتقد فالمعنى ولا تعتقدوا ، والظاهر أن هذا تكميل لقوله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » كما تقدّم من حديث البراء فإنه قال قُتِلَ أَنَسٌ قَبْلَ تَحْوِيلِ الْقَبْلَةِ ، فَأَعْقَبَ قَوْلُهُ « وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ » بأن فضيلة شهادتهم غير منقوصة .
وارتفع أموات على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى لا تقولوا هم أموات .

وبل للإضراب الإبطالي إبطالا لضمون النهي عن قوله ، والتقدير بل هم أحياء ، وليس المعنى بل قولوا هم أحياء لأن المراد إخبار المخاطبين هذا الخبر العظيم ، فقوله « أَحْيَاءُ » هو خبر مبتدأ محذوف وهو كلام مستأنف بعد بل الإضرابية .

وإنما قال « وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ » للإشارة إلى أنها حياة غير جسمية ولا مادية

بل حياة روحية ، لكنها زائدة على مطلق حياة الأرواح ، فإن للأرواح كلها حياة وهي عدم الاضمحلال وقبول التجسد في الحشر مع إحساس ما بكونها آيلة إلى نعيم أو جحيم ، وأما حياة الذين قتلوا في سبيل الله فهي حياة مشتملة على إدراكات التنعم بلذات الجنة والعوالم العلوية والانكشافات الكاملة ، ولذلك ورد في الحديث إن أرواح الشهداء تجعل في حواصل طيور خضر ترعى من ثمر الجنة وتشرب من مائها .

والحكمة في ذلك أن اتصال الذات بالأرواح متوقف على توسط الحواس الجسمانية ، فلما انفصلت الروح عن الجسد عُوِّضت جسداً مناسباً للجنة ليكون وسيلة لنعيمها .

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ
وَالثَّمَرَاتِ﴾

عطف « لنبلونكم » على قوله « استعينوا بالصبر والصلوة » عطف المقصد على المقدمة كما أشرنا إليه قبل ، ولك أن تجعل قوله « ولنبلونكم » عطفاً على قوله « ولأنتم نعمتي عليكم » الآيات ليُعلم المسلمين أن تمام النعمة ومنزلة الكرامة عند الله لا يحول بينهم وبين لحاق المصائب الدنيوية المرتبطة بأسبابها ، وأن تلك المصائب مظهر لثباتهم على الإيمان ومحبة الله تعالى والتسليم لقضائه فينالون بذلك بهجة نفوسهم بما أصابهم في مرضاة الله ويزدادون به رفعة وزكاه ، ويزدادون يقيناً بأن أتباعهم لهذا الدين لم يكن لنوال حُظوظ في الدنيا ، وينجر لهم من ذلك ثواب ، ولذلك جاء بعده « وبشر الصّبرين » وجعل قوله « يَسْأَلُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ » الآية بين هذين المتعاطفين ليكون نصيحة لمعالج الأمرين تمام النعمة والهدى والابتلاء ، ثم أعيد عليه ما يصير الجميع خبراً بقوله « وبشر الصّبرين » .

وجيء بكلمة شيء تهويناً للخبر المفجع ، وإشارة إلى الفرق بين هذا الابتلاء وبين الجوع والخوف اللذين سلطهما الله على بعض الأمم عقوبة ، كما في قوله « فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون » ولذلك جاء هنا بكلمة شيء وجاء هنا لك بما يدل على الملابس والتمكن ، وهو أن استعار لها اللباس الملازم لللبس ، لأن كلمة شيء من أسماء الأجناس

العالية العامة، فإذا أضيفت إلى اسم جنس أو بينت به علم أن التكلم مازاد كلمة شيء قبل اسم ذلك الجنس إلا لقصد التقليل لأن الاقتصار على اسم الجنس الذي ذكره التكلم بعدها لو شاء التكلم لأغنى غناءها، فإذ ذكر كلمة شيء إلا والقصد أن يدل على أن تنكير اسم الجنس ليس للتعظيم ولا للتنويع، فبقى له الدلالة على التحقير وهذا كقول السري مخاطباً لأبي إسحاق الصابي :

فشيئاً من دمِ المُنْقُوِّ دِ أَجْعَلُهُ مَكَانَ دَمِي^(١)

فقول الله تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » عدول عن أن يقول بخوف وجوع أما لو ذكر لفظ شيء مع غير اسم جنس كما إذا أتبع بوصف أو لم يتبع أو أضيف لغير اسم جنس فهو حينئذ يدل على مطلق التنويع نحو قول قحيط العجلي :

* فَلَا تَطْمَعُ أَيْتَ اللَّعْنِ فِيهَا وَمَنْعُكَهَا بَشْيءٌ يَسْتَطَاعُ *

فقد فسر المرزوقي وغيره بأن معنى بشيء بمعنى من المعاني من غلبة أو معازة أو فداء أو نحو ذلك اهـ .

وقد يكون بيان هذه الكلمة محذوفاً لدلالة المقام ، كقوله تعالى « فن عفى له من أخيه شيء » فهو الدية على بعض التفاسير أو هو العفو على تفسير آخر، وقول عمر بن أبي ربيعة :

وَمِنْ مَالِي عَيْنِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ إِذَا رَاحَ نَحْوَ الْجَمْرَةِ الْبَيْضُ كُلَّمِي

أَي مِنْ مَحَاسِنِ امْرَأَةٍ غَيْرِ امْرَأَتِهِ .

وقول أبي حية الثميري :

إِذَا مَا تَقَاضَى الْمَرْءُ يَوْمَ وَلِيْلَةٍ تَقَاضَاهُ شَيْءٌ لَا يَمَلُّ التَّقَاضِيَا

أَي شَيْءٍ مِنَ الزَّمَانِ ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى « لَنْ تَغْنَى عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً » أَي مِنَ الْغَنَاءِ .

(١) قَبْلَ هَذَا الْبَيْتِ قَوْلُهُ :

أَبَا إِسْحَاقَ يَا سَكْنِي أَلُوْذُ بِهِ وَمُعْتَصِمِي

أَرَقْتُ دَمِي وَأَعُوْزُ زَنِي سَلِيلُ الْكَرْمِ وَالْكَرَمِ

يُرِيدُ أَنَّهُ احْتَجَمَ وَرَامَ شَرْبَ قَلِيلٍ مِنَ الْخَمْرِ لِيَعْتَاضَ بِهِ عَمَّا ضَاعَ مِنْ دَمِهِ فِي زَعْمِهِ .

وَكَانَ مِرَاعَاةَ هَذَيْنِ الِاسْتِعْمَالَيْنِ فِي كَلِمَةِ شَيْءٍ هُوَ الَّذِي دَعَا الشَّيْخَ عَبْدَ الْقَاهِرِ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ إِلَى الْحُكْمِ بِحَسْنِ وَقَعِ كَلِمَةِ شَيْءٍ فِي بَيْتِ ابْنِ أَبِي رِيْعَةَ وَبَيْتِ أَبِي حِيَةَ الْفَيْرِيِّ، وَبَقِلَّتْهَا وَتَضَاوُلَهَا فِي قَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ:

لَوْ الْفَلَكَ الدَّوَّارُ أَبْفَضْتَ سَعْيَهُ لَمَوْقَهُ شَيْءٌ عَنِ الدَّوَّرَانِ
لأنهما في بيت أبي الطيب لا يتعلق بها معنى التقليل كما هو ظاهر ولا التنوع لقلة جدوى التنوع هنا إذ لا يجمل أحد أن معوق الفلك لا بد أن يكون شيئاً .

والمراد بالخوف والجوع وما عطف عليهما معانيها المتبادرة وهي ما أصاب المسلمين من القلة وتآلب الشركين عليهم بعد الهجرة ، كما وقع في يوم الأحزاب إذ جاءهم من فوقهم ومن أسفل منهم « وإذ زأغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر » وأما الجوع فكما أصابهم من قلة الأزواد في بعض الغزوات ، ونقص الأموال ما ينشأ عن قلة العناية بنخيلهم في خروجهم إلى الغزو ، ونقص الأنفس يكون بقلة الولادة لبعدهم عن نسائهم كما قال النابغة :
شعب العلافيات بين فروجهم والمحصات عواذب الأطهار

وكما قال الأعشى يمدح هوزة بن علي صاحب اليمامة ، بكثرة غزواته :

أفي كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزيز عرائكا
مورثة مالا وفي الجدي رفعة لما ضاع فيها من قروء فسائك

وكذلك نقص الأنفس بالاستشهاد في سبيل الله ، وما يصيبهم في خلال ذلك وفيما بعده من مصائب ترجع إلى هاته الأمور .

والكلام على الأموال يأتي عند قوله تعالى « ولأنأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » في هذه السورة ، وعند قوله « إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم » في سورة آل عمران

﴿ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْتَخُونَ ﴾¹⁵⁵
¹⁵⁶

جملة « وبشر الصابرين » مطوقة على « ولنبؤنكم » ، والخطاب للرسول عليه السلام بمناسبة أنه ممن شمله قوله « ولنبؤنكم » وهو عطف إنشاء على خبر ولا ضير فيه عند من تحقق أساليب العرب ورأى في كلامهم كثرة عطف الخبر على الإنشاء وعكسه .

وأفيد مضمون الجملة الذي هو حصول الصلوات والرحمة والهدى للصابرين بطريقة التبشير على لسان الرسول تكريماً لشأنه ، وزيادة في تعلق المؤمنين به بحيث تحصل خيراتهم بواسطته ، فذلك كان من لطائف القرآن إسنادُ البلوى إلى الله بدون واسطة الرسول ، وإسنادُ البشارة بالخير الآتي من قِبَل الله إلى الرسول .

والكلام على الصبر وفضائله تقدم في قوله تعالى « واستمعينوا بالصبر والصلوة » .

ووصفُ الصابرين بأنهم « الذين إذا أصبَتْهم مصيبة قالوا » إلخ لإفادة أن صبرهم أكمل الصبر إذ هو صبر مقترن ببصيرة في أمر الله تعالى إذ يعلمون عند المصيبة أنهم ملك لله تعالى يتصرف فيهم كيف يشاء فلا يجزعون مما يأتيهم ، ويعلمون أنهم صائرون إليه فيثيبهم على ذلك ، فالمراد من القول هنا القول المطابق للاعتقاد إذ الكلام إنما وُضع للصدق ، وإنما يكون ذلك القول معتبراً إذا كان تعبيراً عما في الضمير فليس لمن قال هاته الكلمات بدون اعتقاد لها فضل وإنما هو كالذي ينطق بما لا يسمع ، وقد علمهم الله هذه الكلمة الجامعة لتكون شعارهم عند المصيبة ، لأن الاعتقاد يقوى بالتصريح لأن استحضار النفس للمدركات المعنوية ضعيف يحتاج إلى التقوية بشيء من الحس ، ولأن في تصريحهم بذلك إعلاناً لهذا الاعتقاد وتعلماً له للناس . والمصيبة يأتي الكلام عليها عند قوله تعالى « فإن أصبَتْكم مصيبة قال قد أنعم الله عليّ » في سورة النساء .

والتوكيد بأن في قولهم « إنا لله » لأن المقام مقام اهتمام ، ولأنه ينزل المصاب فيه منزلة المنكر كونه ملكاً لله تعالى وعبداً له إذ تنسيه المصيبة ذلك ويحول هولها بينه وبين رشده . واللام فيه للملك .

والإتيان باسم الإشارة في قوله « أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ » للتنبيه على أن المشار إليه هو ذلك الموصوف بجميع الصفات السابقة على اسم الإشارة ، وأن الحكم الذي يرد بعد اسم الإشارة مترتب على تلك الأوصاف مثل « أُولَئِكَ عَلَى هدى من ربهم » وهذا بيان لجزاء صبرهم . والصلوات هنا مجاز في التراكيب والمفردات ولذلك عطفت عليها الرحمة التي هي من معاني الصلاة مجازاً في مثل قوله تعالى « إِنْ اللَّهُ وَمَلَائِكَتُهُ يَصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ » .

وحقيقة الصلاة في كلام العرب أنها أقوال تنبئ عن محبة الخير لأحد ، ولذلك كان

أشهر معانيها هو الدعاء وقد تقدم ذلك في قوله تعالى « وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ » ولأجل ذلك كان إسناد هذا الفعل لمن لا يطلب الخير إلا منه متميماً للجواز في لازم المعنى وهو حصول الخير ، فكانت الصلاة إذا أسندت إلى الله أو أضيفت إليه دالة على الرحمة وإيصال ما به النفع من رحمة أو مغفرة أو تزكية .

وقوله « وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ » بيان لفضيلة صفتهم إذا هتدوا لما هو حق كل عبد عارف فلم ترجعهم المصائب ولم تكن لهم حاجبا عن التحقق في مقام الصبر ، لعلهم أن الحياة لا تخلو من الأكدار ، وأما الذين لم يهتدوا فهم يحملون المصائب سبباً في اعتراضهم على الله أو كفرهم به أو قول ما لا يليق أو شكهم في صحة ما هم عليه من الإسلام ، يقولون لو كان هذا هو الدين المرصى لله لما لحقنا عذاب ومصيبة ، وهذا شأن أهل الضلال الذين حذرنا الله أمرهم بقوله « وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ » وقال في المنافقين « وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ » ، والقول الفصل أن جزاء الأعمال يظهر في الآخرة ، وأما مصائب الدنيا فمسببة عن أسباب دنيوية ، تعرض لعروض سببها ، وقد يجعل الله سبب المصيبة عقوبة لعبده في الدنيا على سوء أدب أو نحوه للتخفيف عنه من عذاب الآخرة ، وقد تكون لرفع درجات النفس ، ولها أحوال ودقائق لا يعلمها إلا الله تعالى وقد يطلع عليها العبد إذا راقب نفسه وحاسبها ، والله تعالى في الحالين لطف ونكاية يظهر أثر أحدها للعارفين .

﴿ إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعْنِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ۝ ١٥٨ ﴾

هذا كلام وقع معترضا بين حاجة أهل الكتاب والمشركين في أمر القبلة ، نزل هذا بسبب تردد واضطراب بين المسلمين في أمر السعي بين الصفا والمروة وذلك عام حجة الوداع ، كما جاء في حديث عائشة الآتي ، فهذه الآية نزلت بعد الآيات التي قبلها وبعد الآيات التي نقرأها بعدها ، لأن الحج لم يكن قد فرض ، وهي من الآيات التي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بإحافها ببعض السور التي نزلت قبل نزولها بمدة ، والمناسبة بينها وبين ما قبلها هو أن العدول عن السعي بين الصفا والمروة يشبه فعل من عبر عنهم بالسفهاء من القبلة وإنكار

المدول عن استقبال بيت المقدس ، فوقع هذه الآية بعد إلحاقها بهذا المكان موقع الاعتراض في أثناء الاعتراض ، فقد كان السعى بين الصفا والمروة من أعمال الحج من زمن إبراهيم عليه السلام تذكيراً بنعمة الله على هاجر وابنها إسماعيل إذ أنقذه الله من العطش كما في حديث البخاري في كتاب بدء الخلق: عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أن هاجر أم إسماعيل لما تركها إبراهيم بموضع مكة ومعها ابنها وهو رضيع وترك لها جراباً من تمر وسقاء فيه ماء ، فلما تقد ما في السقاء عطشت وعطش ابنها وجعلت تنظر إليه يتلوى فانطلقت كراهية أن تنظر إليه فوجدت الصفا أقرب جبل يلها فقامت عليه ثم استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحدا فلم تر أحدا فهبطت من الصفا وأتت المروة فقامت عليها فنظرت هل ترى أحدا فلم تر أحدا ففعلت ذلك سبع مرات ، قال ابن عباس فقال النبي صلى الله عليه وسلم : فلذلك سعى الناس بينهما ، فسَمِعَتْ صوتاً فقالت في نفسها صه ثم تَسَمِعَتْ فسمعت أيضاً فقالت قد أَسَمِعْتُ إن كان عندك غوث ، فإذا هي بالملك عند موضع زمزم فبحث بعقبه حتى ظهر الماء فشربت وأرضعت ولدها ، فيحتمل أن إبراهيم سعى بين الصفا والمروة تذكراً لشكر النعمة وأمر به إسماعيل ، ويحتمل أن إسماعيل ألحقه بأفعال الحج ، أو أن من جاء من أبنائه فعَل ذلك فقرر في الشعائر عند قريش لا محالة .

وقد كان حوالى الكعبة في الجاهلية حجران كانا من جملة الأصنام التي جاء بها عمرو ابن لُحَيٍّ إلى مكة فعبدها العرب إحداهما يسمى إسافاً والآخر يُسمى نائلةً ، كان أحدهما موضوعاً قرب جدار الكعبة والآخر موضوعاً قرب زمزم ، ثم نقلوا الذي قرب الكعبة إلى جهة زمزم ، وكان العرب يذبحون لهما ، فلما جدّد عبد المطلب احتفار زمزم بعد أن دثرتها جرهم حين خروجهم من مكة وبنى سقاية زمزم نقل ذينك الصنمين فوضع إسافاً على الصفا ونائلة على المروة ، وجعل المشركون بعد ذلك أصناماً صغيرة وتماثيل بين الجبلين في طريق المسعى ، فتوهم العرب الذين جاءوا من بعد ذلك أن السعى بين الصفا والمروة طواف بالصنمين ، وكانت الأوس والخزرج وغسان يعبدون مناة وهو صنم بالمشلل قرب قديد فكانوا لا يسمعون بين الصفا والمروة تحرجاً من أن يطوفوا بغير صنمهم ، في البخاري فيما علّقه عن معمر إلى عائشة قالت كان رجال من الأنصار ممن كان يهل لمناة قالوا يابني الله كُنّا لا نطوف بين الصفا والمروة تعظيمًا لمناة .

فلما فتحت مكة وأزيلت الأصنام وأبيع الطواف بالبيت وحج المسلمون مع أبي بكر وسعت قريش بين الصفا والمروة تخرج الأنصار من السعي بين الصفا والمروة وسأل جمع منهم النبي صلى الله عليه وسلم هل علينا من حرج أن نطوف بين الصفا والمروة فأنزّل الله هذه الآية .
وقد روى مالك رحمه الله في الموطأ عن هشام بن عروة عن أبيه عروة بن الزبير قال قلت لعائشة وأنا يومئذ حديث السن أرأيت قول الله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، فما على الرجل شيء أن لا يطوف بهما فقالت عائشة كلاً لو كان كما تقول لكنت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، إنما أنزلت هاته الآية في الأنصار كانوا يهلون لمناة وكانت مناةً حدوقد يد وكانوا يتخرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك فأنزّل الله إن الصفا والمروة الآية .

وفي البخاري عن أنس كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية فلما جاء الإسلام أمسكنا عنهما فأنزّل الله إن الصفا والمروة ، وفيه كلام معمر المتقدم أنهم كانوا في الجاهلية لا يطوفون بين الصفا والمروة تعظيماً لمناة .

فتأكيد الجملة بإنّ لأن المخاطبين مترددون في كونهما من شعائر الله وهم أميل إلى اعتقاد أن السعي بينهما من أحوال الجاهلية ، وفي أسباب النزول للواحد أن سؤالهم كان عام حجة الوداع ، وبذلك كله يظهر أن هذه الآية نزلت بعد نزول آية تحويل القبلة بسنين فوضعها في هذا الموضع لمراعاة المناسبة مع الآيات الواردة في اضطراب الفرق في أمر القبلة والناسك .

والصفا والمروة اسمان لجبيلين متقابلين فأما الصفا فهو رأس نهاية جبل أبي قبيس ، وأما المروة فإس هو منتهى جبل قُمَيْقَمَان . وسُمي الصفا لأن حجارته من الصفا وهو الحجر الأملس الصلب ، وسميت المروة مروة لأن حجارته من المرو وهي الحجارة البيضاء اللينة التي توري النار ويدبح بها لأن شدّرها يخرج قطعاً متعددة الأطراف وهي تضرب بحجارة من الصفا فتشقق قال أبو ذؤيب :

حتى كأنّي للحَوَادِثَ مَرَّةً بِصَفَا المَشَقَرِ (١) كل يوم تفرع

(١) المشقر كعظم جبل باليمن تتخذ من حجارته فؤوس تكسر الحجارة لصلابتها .

وكان الله تعالى لطف بأهل بمكة فجعل لهم جبلا من الروة للانتفاع به في اقتداحهم وفي ذبائحهم ، وجعل قبائله الصفا للانتفاع به في بنائهم .

والصفا والروة بقرب المسجد الحرام وبينهما مسافة سبعمائة وسبعين ذراعا وطريق السعى بينهما يمر حذو جدار المسجد الحرام ، والصفا قريب من باب يسمى باب الصفا من أبواب المسجد الحرام ويصعد الساعي إلى الصفا والروة بمثل المدرجة ، والشعائر جمع شعيرة بفتح الشين وشعارة بكسر الشين بمعنى العلامة مشتق من شعر إذا علم وفطن ، وهي فعيلة بمعنى مفعولة أى معلم بها ومنه قولهم أشعر البعير إذا جعل له سمة في سنامه بأنه معد للهدى . فالشعائر ما جعل علامة على أداء عمل من عمل الحج والعمرة وهي المواضع العظيمة مثل المواقيت التي يقع عندها الإحرام ، ومنها الكعبة والمسجد الحرام والمقام والصفا والروة وعرفة والشعر الحرام بمزدلفة ومنى والجمار .

ومعنى وصف الصفا والروة بأنهما من شعائر الله أن الله جعلهما علامتين على مكان عبادة كتسمية مواقيت الحج مواقيت فوصفهما بذلك تصريح بأن السعى بينهما عبادة إذ لا تتملق بهما عبادة جعلاً علامة عليها غير السعى بينهما ، وإضافتهما إلى الله لأنهما علامتان على عبادته أو لأنه جعلهما كذلك .

وقوله « فمن حج البيت » تفريع على كونهما من شعائر الله ، وأن السعى بينهما في الحج والعمرة من المناسك فلا يريبه ما حصل فيهما من صنع الجاهلية لأن الشيء المقدس لا يزيل تقدسه ما يحف به من سيء العوارض ، ولذلك نبه بقوله فلا جناح على نقي ما اختلج في نفوسهم بعد الإسلام كما في حديث عروة عن عائشة رضى الله عنها .

والجناح بضم الجيم الإثم مشتق من جناح إذا مال لأن الإثم يميل به المرء عن طريق الخير ، فاعتبروا فيه الميل عن الخير عكس اعتبارهم في حنف أنه ميل عن الشر إلى الخير .

والحج اسم في اللغة للقصد وفي العرف غلب على قصد البيت الحرام الذى بمكة لعبادة الله تعالى فيه بالطواف والوقوف بعرفة والإحرام ولذلك صار بالإطلاق حقيقة عرفية في هذا المعنى جنساً بالغلبة كالعلم بالغلبة ولذلك قال في الكشف وهما (أى الحج والعمرة) في المعاني كالنجم والبيت في الذوات ، فلا يحتاج إلى ذكر مضاف إليه إلا في مقام الاعتناء بالتنصيص ولذلك ورد في القرآن مقطوعاً عن الإضافة نحو « الحج أشهر معلومات » إلى قوله

« ولا جدال في الحج » ، وورد مضافا في قوله « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » لأنه مقام ابتداء تشريع فهو مقام بيان وإطنا ب . وفعل حَجَّ بمعنى قصد لم ينقطع عن الإطلاق على القصد في كلام العرب فلذلك كان ذكر المفعول لزيادة البيان .

وأما صحة قولك حج فلان وقوله صلى الله عليه وسلم «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْحَجَّ مُحِجُّوا» بدون ذكر المفعول فذلك حذفٌ للتعميل على القرينة فغلبة إطلاق الفعل على قصد البيت أقل من غلبة إطلاق اسم الحج على ذلك القصد .

والعمرة اسم لزيارة البيت الحرام في غير وقت الحج أو في وقته بدون حضور عرفة فالعمرة بالنسبة إلى الحج مثل صلاة الفذ بالنسبة لصلاة الجمعة ، وهي بصيغة الاسم علم الغلبة على زيارة الكعبة ، وفعلها غلب على تلك الزيارة تبعا لغلبة الاسم فساواه فيها ولذلك لم يذكر المفعول هنا ولم يسمع .

والغلبة على كل حال لا تمنع من الإطلاق الآخر نادرا .

ونفى الجناح عن الذي يطوف بين الصفا والمروة لا يدل على أكثر من كونه غير منهى عنه فيصدق بالمباح والمندوب ، والواجب والرُّكن ، لأن المأذون فيه يصدق بجميع المذكورات فيثبت حكمه إلى دليل آخر ولذلك قالت عائشة لعروة لو كان كما تقول لقال فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، قال ابن العربي في أحكام القرآن إن قول القائل لا جناح عليك أن تفعل إباحة للفعل وقوله لا جناح عليك أن لا تفعل إباحة لترك الفعل فلم يأت هذا اللفظ لإباحة ترك الطواف ولا فيه دليل عليه وإنما جاء لإفادة إباحة الطواف لمن كان تخرج منه في الجاهلية أو بمن كان يطوف به في الجاهلية قصدا للأصنام التي كانت فيه اهـ .

ومرادُه أنَّ لا جناح عليك أن تفعل نص في نفي الإثم عن الفاعل وهو صادق بالإباحة والندب والوجوب فهو في واحد منها مجمل ، بخلاف لا جناح عليك أن لا تفعل فهو نص في نسفي الإثم التالي وهو صادق بحرمة الفعل وكراهيته فهو في أحدهما مجمل ، نعم إن التصدي للإخبار بنفي الإثم عن فاعل شيء يبدو منه أن ذلك الفعل مظنة لأن يكون ممنوعا هذا عرف استعمال الكلام ، فقولك لا جناح عليك في فعل كذا ظاهر في الإباحة بمعنى استواء الوجهين دون الندب والوجوب إذ لا يعتمد أحد إلى واجب أو فرض أو مندوب

فيقول فيه إنه لا جناح عليكم في فعله ، فمن أجل ذلك فهم عروة بن الزبير من الآية عدم فرضية السعي ، ولقد أصاب فهمها من حيث استعمال اللغة لأنه من أهل اللسان ، غير أن هنا سببا دعما للتعبير بنفي الإثم عن الساعي وهو ظن كثير من المسلمين أن في ذلك إثما ، فصار الداعي لنفي الإثم عن الساعي هو مقابلة الظن بما يدل على تقيضه مع العلم بانتفاء احتمال قصد الإباحة بمعنى استواء الطرفين بما هو معلوم من أوامر الشريعة اللاحقة بنزول الآية أو السابقة لها ، ولهذا قال عروة فيما رواه وأنا يومئذ حديث السنن يريد أنه لا علم له بالسنن وأسباب النزول ، وليس مراده من حداثة سنه جهله باللغة لأن اللغة يستوى في إدراك مفاداتها الحديث والكبير ، ولهذا أيضا قالت له عائشة بئسما قلت يا ابن أختي تريد ذم كلامه من جهة ما أداه إليه من سوء فهم مقصد القرآن لو دام على فهمه ذلك ، على عادتهم في الصراحة في قول الحق ، فصار ظاهر الآية بحسب المتعارف مؤولا بمعرفة سبب التصدي لنفي الإثم عن الطائفتين بين الصفا والمروة .

فالجناح المنفي في الآية جناح عَرَضَ للسعي بين الصفا والمروة في وقت نصب إساف ونائلة عليهما وليس لذات السعي ، فلما زال سببه زال الجناح كما في قوله تعالى « فلا جناح عليهما أن يُصْلِحَا بينهما صلحا والصلح خير » فنفي الجناح عن التصالح وأثبت له أنه خير فالجناح المنفي عن الصلح ما عَرَضَ قبله من أسباب التشويز والإعراض ، ومثله قوله « فمن خاف من موصٍ جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه » مع أن الإصلاح بينهم مرغّب فيه وإثما المراد لا إثم عليه فيما نقص من حق أحد الجانبين وهو إثم عارض .

والآية تدل على وجوب السعي بين الصفا والمروة بالإخبار عنهما بأنهما من شعائر الله فلاجل هذا اختلفت المذاهب في حكم السعي فذهب مالك رحمه الله في أشهر الروايتين عنه إلى أنه فرض من أركان الحج وهو قول الشافعي وأحمد والجمهور ، ووجهه أنه من أفعال الحج وقد اهتم به النبي صلى الله عليه وسلم وبادر إليه كما في حديث الصحيحين والموطأ فلما تردد فعله بين السنية والفرضية قال مالك بأنه فرض قضاء لحق الاحتياط ولأنه فعل بسائر البدن من خصائص الحج ليس له مثيل مفروض فيقاس على الوقوف وطواف الإفاضة والإحرام ، بخلاف ركعتي الطواف فإنهما فعل ليس من خصائص الحج لأنه صلاة ، وبخلاف ترك لبس الخيط فإنه ترك ، وبخلاف رمي الجمار فإنه فعل بمضو وهو اليد . وقولي ليس له مثيل مفروض

لإخراج طواف القدوم فإنه وإن كان فعلاً بجميع البدن إلا أنه له مثيل مفروض وهو الإفاضة فأغنى عن جملة فرضاً ، ولقوله في الحديث : **اسموا** فإن الله كتب عليكم السعي ، والأمر ظاهر في الوجوب ، والأصل أن الفرض والواجب مترادفان عندنا لا في الحج ، فالواجب دون الفرض لكن الوجوب الذي هو مدلول الأمر مساوٍ للفرض .

وذهب أبو حنيفة إلى أنه واجب ينجر بالنسك واحتج الحنفية لذلك بأنه لم يثبت دليل قطعي في الدلالة فلا يكون فرضاً بل واجباً لأن الآية قطعية المتن فقط والحديث ظني فيهما ، والجواب أن مجموع الظواهر من القول والفعل يدل على الفرضية وإلا فالوقوف بعرفة لا دليل على فرضيته وكذلك الإحرام فتى يثبت هذا النوع المسمى عندهم بالفرض ، وذهب جماعة من السلف إلى أنه سنة .

وقوله « ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم » تذييل لما أفادته الآية من الحث على السعي بين الصفا والمروة بمقاديره « من شعائر الله » ، والمقصد من هذا التذييل الإتيان بحكم كلي في أعمال الخيرات كلها من فرائض ونوافل أو نوافل فقط فليس المقصود من « خيراً » خصوص السعي لأن خيراً نكرة في سياق الشرط فهي عامة ولهذا عطفت الجملة بالواو دون الفاء لئلا يكون الخير قاصراً على الطواف بين الصفا والمروة بخلاف قوله تعالى في آية الصيام في قوله « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له » لأنه أريد هنالك بيان أن الصوم مع وجود الرخصة في الفطر أفضل من تركه أو أن الزيادة على إطعام مسكين أفضل من الاقتصار عليه كما سيأتي .

وتطوع يطلق بمعنى فعل طاعة وتكليفها ، ويطلق مطاوع طوعه أى جملة مطيعاً فيدل على معنى التبرع غالباً لأن التبرع زائد في الطاعة .

وعلى الوجهين فانتصاب خيراً على نزع الخافض أى تطوع بخير أو بتضمنين تطوع معنى فعل أو أتى .

ولما كانت الجملة تذييلاً فليس فيها دلالة على أن السعي من التطوع أى من المندوبات لأنها لإفادة حكم كلي بعد ذكر تشريع عظيم ، على أن تطوع لا يتعين لكونه بمعنى تبرع بل يحتمل معنى أتى بطاعة أو تكلف طاعة .

وقرأ الجمهور « ومن تطوع » بصيغة الماضي ، وقرأه حمزة والكسائي ويقوب وخلف يَطْوَع بصيغة المضارع وباء الغيبة وحزم العين .

ومن هنا شرطية بدليل الفاء في جوابها . وقوله « فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ » دليل الجواب إذ التقدير ومن تطوع خيراً جوزى به لأن الله شاكر أى لا يضيع أجر محسن ، عليم لا يخفى عنه إحسانه ، وذكر الوصفين لأن ترك الثواب عن الإحسان لا يكون إلا عن جحود للفضيلة أو جهل بها فلذلك نفيا بقوله « شاكر عليم » والأظهر عندى أن « شاكر » هنا استعارة تمثيلية شبه شأن الله في جزاء العبد على الطاعة بحال الشاكر لمن أسدى إليه نعمة وفائدة هذا التشبيه تمثيل تعجيل الثواب وتحقيقه لأن حال المحسن إليه أن يبادر بشكر المحسن .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعِينُونَ ۖ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّاهُ فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ۖ ﴾ 160

عود بالكلام إلى مهممه الذى فصل عنه بما اعترض من شرع السعى بين الصفا والروة كما علمته آنفا قال المفسرون إن هاته الآية نزلت في علماء اليهود في كتهم دلائل صدق النبي محمد صلى الله عليه وسلم وصفاته وصفات دينه الموجودة في التوراة وفي كتهم آية الرجم ، وهو يقتضى أن اسم الموصول للعهد فإن الموصول يأتي لما يأتي له المعرف باللام وعليه فلا عموم هنا ، وأنا أرى أن يكون اسم الموصول هنا للجنس فهو كالعرف بلام الاستفراق فيعم ويكون من العام الوارد على سبب خاص ولا يخص بسببه ولكنه يتناول أفراد سببه تناولاً أولياً أقوى من دلالاته على بقية الأفراد الصالح هو للدلالة عليها لأن دلالة العام على صورة السبب قطعية ودلالته على غيرها مما يشمله مفهوم العام دلالة ظنية ، فناسبة وقع هاته الآية بعد التي قبلها أن ما قبلها كان من الأفانين القرآنية المتفننة على ذكر ما قابل به اليهود دعوة النبي صلى الله عليه وسلم وتشبيههم فيها بحال سلفهم في مقابلة دعوة أنبيائهم من قبل إلى مبلغ قوله تعالى « أَتَنْتَضِمُونَ أَنْ تُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ »

إلى قوله « ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتب » الآية وما قابل به أشباههم من النصارى ومن المشركين الدعوة الاسلامية ، ثم أفضى ذلك إلى الإنحاء على المشركين قلة وفائهم بوضايا إبراهيم الذى يفتخرون بأنهم من ذريته وأنهم سدة بيته فقال « ومن أظلم ممن منع مسجدا لله » الآيات ، فنوه بإبراهيم وبالكعبة واستقبالها وشعائرها وتخلل ذلك رد ما صدر عن اليهود من إنكار استقبال الكعبة إلى قوله « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » (يريد علماءهم) ثم عقب ذلك بتكملة فضائل الكعبة وشعائرها ، فلما تم جميع ذلك عطف الكلام إلى تفصيل ما رماهم به إجمالاً فى قوله تعالى « وإن فريقاً منهم » فقال « إن الذين يكتمون ما أنزلنا » إلخ ، وهذه طريقة فى الخطابة هى إيفاء الغرض المقصود حقه وتقصير الاستطراد والاعتراض الواقعين فى أنثائه ثم الرجوع إلى ما يهيم الرجوع إليه من تفصيل استطراد أو اعتراض تخلل الغرض المقصود .

فجملته « إن الذين يكتمون » إلخ استئناف كلام يعرف منه السامع تفصيل ما تقدم له إجماله ، والتوكيد بأن مجرد الاهتمام بهذا الخبر .

والكتم والكتمان عدم الإخبار بما من شأنه أن يخبر به من حادث مسموع أو مرئى ومنه كتم السر وهو الخبر الذى تخبر به غيرك وتأمره بأن يكتمه فلا يخبره غيره .
وعبر فى « يكتمون » بالفعل المضارع للدلالة على أنهم فى الحال كاتمون للبينات والهدى ، ولو وقع بلفظ الماضى لتوهم السامع أن المعنى به قوم مضوم مع أن المقصود إقامة الحجة على الحاضرين .

ويعلم حكم الماضين والآتين بدلالة لحن الخطاب لمساواتهم فى ذلك ، والمراد بما أنزلنا ما اشتملت عليه التوراة من الدلائل والإرشاد ، والمراد بالكتاب التوراة .

والبينات جمع بينة وهى الحجة وشمل ذلك ما هو من أصول الشريعة مما يكون دليلاً على أحكام كثيرة ، ويشمل الأدلة المرشدة إلى الصفات الإلهية وأحوال الرسل وأخذ العهد عليهم فى اتباع كل رسول جاء بدلائل صدق لاسيا الرسول المبعوث فى إخوة إسرائيل وهم العرب الذين ظهرت بعثته بينهم وانتشرت منهم ، والهدى هو ما به الهدى أى الإرشاد إلى طريق الخير فيشمل آيات الأحكام التى بها صلاح الناس فى أنفسهم وصلاحهم فى مجتمعاتهم .

والكتمان يكون بإلغاء الحفظ والتدريس والتعليم ، ويكون بإزالته من الكتاب أصلاً وهو ظاهره قال تعالى « وتخفون كثيراً » ، يكون بالتأويلات البعيدة عن مراد الشارع لأن إخفاء المعنى كتمان له ، وحذف متعلق يكتمون الدال على المكتوم عنه للتعميم أى يكتمون ذلك عن كل أحد ليتأتى نسيانه وإضاعته.

وقوله « من بعد » متعلق بـ(يكتمون) وذكر هذا الظرف لزيادة التفضيع لحال الكتمان وذلك أنهم كتموا البينات والهدى مع انتفاء العذر فى ذلك لأنهم لو كتموا ما لم يبين لهم لكان لهم بعض العذر أن يقولوا كتمناه لعدم انتضاح معناه فكيف وهو قد بين ووضح فى التوراة .

واللام فى قوله للناس» لام التعليل أى بيناه فى الكتاب لأجل الناس أى أردنا إعلانه وإشاعته أى جعلناه بيناً ، وفى هذا زيادة تشنيع عليهم فيما أتوه من الكتمان وهو أنه مع كونه كتماناً للحق وحرماناً منه هو اعتداء على مستحقه الذى جعل لأجله ففعلهم هذا تضليل وظلم .

والتعريف فى الناس للاستغراق لأن الله أنزل الشرائع لهدى الناس كلهم وهو استغراق عرفى أى الناس المشرع لهم .

وقوله « أُولَٰئِكَ » إشارة إلى الذين يكتمون، وسط اسم الإشارة بين اسم إن وخبرها للتنبيه على أن الحكم الوارد بعد ذلك قد صاروا أحرى به لأجل تلك الصفات التى ذكرت قبله بحيث إن تلك الصفات جعلتهم كالشاهدين للسامع فأشير إليهم وهو فى الحقيقة إشارة إلى أوصافهم ، فمن أجل ذلك أفادت الإشارة التنبيه على أن تلك الأوصاف هى سبب الحكم وهو إيماء للعللة على حد « أولئك على هدى من ربهم ».

واختير اسم إشارة البعيد ليكون أبعث للسامع على التأمل منهم والاتفات إليهم أو لأن اسم الإشارة بهذه الصيغة هو الأكثر استعمالاً فى كلامهم .

وقد اجتمع فى الآية إيمان إلى وجه ترتب اللعن على الكتمان وهما الإيماء بالموصول إلى وجه بناء الخبر أى علته وسببه ، والإيماء باسم الإشارة للتنبيه على أحروقيتهم بذلك ، فكان تأكيد الإيماء إلى التعليل قائماً مقام التخصيص على العلة .

واللن الإبعاد عن الرحمة مع إذلال وغضب ، وأثره يظهر في الآخرة بالحرمان من الجنة وبالعذاب في جهنم ، وأما لعن الناس إياهم فهو الدعاء منهم بأن يعدمهم الله عن رحمته على الوجه المذكور ، واختير الفعل المضارع للدلالة على التجدد مع العلم بأنه لمنهم أيضاً فيما مضى إذ كل سامع يعلم أنه لا وجه لتخصيص لمنهم بالزمن المستقبل .

وكذلك القول في قوله « ويلعنهم اللّٰهُنَّ » ، وكرر فعل يلعنهم مع إغناء حرف المطف عن تكريره لاختلاف معنى اللعنين فإن اللعن من الله الإبعاد عن الرحمة واللن من البشر الدعاء عليهم عكس ماوقع فإن الله وملائكته يصلون لأن التحقيق أن صلاة الله والملائكة واحدة وهي الذكر الحسن .

والتعريف في « اللّٰهُنَّ » للاستغراق وهو استغراق عرفي أي يلعنهم كل لاعن ، والمراد باللاعنين المتدينون الذين ينكرون النكر وأصحابه وينضبون لله تعالى ويطلبون على كتمان هؤلاء فهم يلعنونهم باللعين وإن لم يطلعوا على تعيينهم فهم يلعنونهم بالعنوان العام أي حين يلعنون كل من كتم آيات الكتاب حين يتلون التوراة . ولقد أخذ الله الميثاق على بني إسرائيل أن يبينوا التوراة ولا يخفوها كما قال « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه » .

وقد جاء ذكر اللعنة على إضاعة عهد الله في التوراة مرات وأشهرها العهد الذي أخذه موسى على بني إسرائيل في (حوريب) حسبا جاء في سفر الخروج في الإصحاح الرابع والعشرين ، والعهد الذي أخذه عليهم في (مؤاب) وهو الذي فيه اللعنة على من تركه وهو في سفر التثنية في الإصحاح الثامن والعشرين والإصحاح التاسع والعشرين ومنه « أنتم وافقون اليوم جميعكم أمام الرب إلهكم . . . لكي تدخلوا في عهد الرب وقسمه لثلاث يكون فيكم اليوم منصرف عن الرب . . . فيكون متى يسمع كلام هذه اللعنة يتبرك في قلبه . . . حينئذ يحل غضب الرب وغيرته على ذلك الرجل فتحل عليه كل اللعنات المكتوبة في هذا الكتاب ويمحو الرب اسمه من تحت السماء ويفرزه الرب للشر من جميع أسباط إسرائيل حسب جميع لعنات العهد المكتوبة في كتاب الشريعة هذا . . . لنعمل بجميع كلمات هذه الشريعة » .

وفي الإصحاح الثلاثين « ومتى أتت عليك هذه الأمور البركة واللعنة جعلتهما قدامك »

وفيه «أشهد عليكم اليوم السماء والأرض قد جعلت قدامك الحياة والموت ، البركة واللعنة». فقوله تعالى «ويلعنهم اللّعنون» تذكير لهم باللعنة المسطورة في التوراة فإن التوراة متلوة دائماً بينهم فكما قرأ القارئون هذا الكلام تجددت لعنة المقصودين به، والذين كتموا ما أنزل من البينات والهدى هم أيضاً يقرأون التوراة فإذا قرأوا لعنة الكافرين فقد لعنوا أنفسهم بالسنتهم فأما الذين يلعنون المجرمين والظالمين غير الكافرين ما أنزل من البينات والهدى فهم غير مشمولين في هذا العموم ، وبذلك كان الاستغراق المستفاد من تعريف اللاعنين باللام استغراقاً عرفياً .

واعلم أن لام الاستغراق العرفي واسطة بين لام الحقيقة ولام الاستغراق الحقيقي . وإنما عدل إلى التعريف مع أنه كالنكرة مبالغة في تحقيقه حتى كأنه صار معروفاً لأن المنكر مجهول ، أو يكون التعريف للعهد أى يلعنهم الذين لعنهم من الأنبياء الذين أوصوا بإعلان العهد وأن لا يكتمونه .

ولما كان في صلة الذين يكتمون إيماء كما قدمناه فكل من يفعل فعلاً من قبيل مضمون الصلة من غير أولئك يكون حقيقاً بما تضمنه اسم الإشارة وخبره فإن من مقاصد القرآن في ذكر القصص الماضية أن يعتبر بها المسلمون في الخير والشر ، وعن ابن عباس أن كل ما ذم الله أهل الكتاب عليه فالمسلمون محذرون من مثله ، ولذا قال أبو هريرة لما قال الناس أكثر أبو هريرة من الرواية عن رسول الله فقال : لولا آية في كتاب الله ما حدثتكم حديثاً بعد أن قال الناس أكثر أبو هريرة « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى » الآية وساق الحديث .

فالعالم يحرم عليه أن يكتم من علمه ما فيه هدى للناس لأن كتم الهدى إيقاع في الضلالة سواء في ذلك العلم الذي بلغ إليه بطريق الخبر كالقرآن والسنة الصحيحة والعلم الذي يحصل عن نظر كالأجتهادات إذا بلغت مبلغ غلبة الظن بأن فيها خيراً للمسلمين ، ويحرم عليه بطريق القياس الذي توى إليه العلة أن يثبت في الناس ما يوقعهم في أوهام بأن يلقها وهو لا يحسن تنزيلها ولا تأويلها ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « حدثوا الناس بما يفهمون أتحببون أن يكذب الله ورسوله » وكذلك كل ما يعلم أن الناس لا يحسنون وضعه .

وفي صحيح البخارى أن الحجاج قال لأنس بن مالك حدثني بأشد عقوبة عاقبها النبي فذكر له أنس حديث المرتين الذين قتلوا الراعى واستاقوا الذود فقطع النبي صلى الله عليه وسلم أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم فى الحرة يستقون فلا يسقون حتى ماتوا ، فلما بلغ ذلك الحسن البصرى قال وددت أنه لم يحدثه ، أو يتلقفون من ظاهره ما يوافق هواهم فيجعلونه معذرة لهم فيما يعاملون به الناس من الظلم . قال ابن عرفة فى التفسير : لا يحل للعالم أن يذكر للظالم تأويلاً أو رخصة يتبادى منها إلى المفسدة كمن يذكر للظالم ما قال الغزالي فى الإحياء من أن بيت المال إذا ضعف واضطر السلطان إلى ما يجهز به جيوش المسلمين لدفع الضرر عنهم فلا بأس أن يوظف على الناس العشر أو غيره لإقامة الجيش وسد الخلة ، قال ابن عرفة وذكر هذه المظلمة مما يحدث ضرراً فادحا فى الناس .

وقد سأل سلطان قرطبة عبد الرحمن بن معاوية الداخلى يحيى بن يحيى الليثى عن يوم أفطره فى رمضان عامدا غلبته الشهوة على قربان بعض جواربه فيه فأنشأ بأنه يصوم ستين يوماً والفقهاء حاضرون ما اجترأوا على مخالفة يحيى فلما خرجوا سألوه لم خصصته بأحد الخيرات فقال لو فتحنا له هذا الباب لوطى كل يوم وأعتق أو أطعم فحملته على الأصعب لئلا يعود اهـ . قلت فهو فى كتمه عنه الكفارتين الخير فيهما قد أعمل دليل دفع مفسدة الجراة على حرمة فريضة الصوم .

فالعالم إذا عين بشخصه لأن يبلغ علماً أو يبين شرعاً وجب عليه بيانه مثل الذين بعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لإبلاغ كتبه أو لدعوة قومهم ، وإن لم يكن معيناً بشخصه فهو لا يخلو إما أن يكون ما يعلمه قد احتاجت الأمة إلى معرفته منه خاصة بحيث ، يتفرد بعلمه فى صقع أو بلد حتى يتعذر على أناس طلب ذلك من غيره أو يتعسر بحيث إن لم يعلمها إياه ضلت مثل التوحيد وأصول الاعتقاد ، فهذا يجب عليه بيانه وجوباً متعيناً عليه إن انفرد به فى عصر أو بلد ، أو كان هو أئقن للعلم فقد روى الترمذى وابن ماجه عن أبى سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له « إن الناس لكم تبع وإن رجالاً يأتونكم يتفهمون أو يتعلمون فإذا جاءوكم فاستوصوا بهم خيراً » .

وإن شاركه فيه غيره من أمثاله كان وجوبه على جميع الذين يعلمون ذلك على الكفاية ، وإما أن يكون ما يعلمه من تفاصيل الأحكام وفوائدها التى تنفع الناس أو طائفة منهم ، فإنما

يجب عليه عيناً أو كفاية على الوجهين المتقدمين أن يبين ما دعت الحاجة إلى بيانه ، ومما يعد قد دعت الحاجة إلى بيانه أن تعين له طائفة من الناس ليعلمهم حينئذ يجب عليه أن يعلمهم ما يرى أن في علمهم به منفعة لهم وقدرة على فهمه وحسن وضعه ، ولذلك وجب على العالم إذا جلس إليه الناس للتعلم أن يلقى إليهم من العلم ما لهم مقدرة على تلقيه وإدراكه ، فظهر بهذا أن الكتمان مراتب كثيرة وأن أعلاها ما تضمنته هذه الآية ، وبقية المراتب تؤخذ بالمقايسة ، وهذا يحى أيضاً في جواب العالم عما يلقى إليه من المسائل فإن كان قد اتفرد بذلك أو كان قد عين للجواب مثل من يعين للفتوى في بعض الأقطار فعليه بيانه إذا علم احتياج السائل ويحى في اتفراده بالعلم أو تعيينه للجواب وفي عدم اتفراده الوجهان السابقان في الوجوب المعنى والوجوب الكفائي .

وفي غير هذا فهو في خيرة أن يجيب أو يترك .

وهذا يكون تأويل الحديث الذي رواه أصحاب السنن الأربعة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من سئل عن علم فكتمه ألجه الله بلجام من نار يوم القيامة» فخصص عمومه في الأشخاص والأحوال بتخصيصات دلت عليها الأدلة قد أشرنا إلى جماعها . وذكر القرطبي عن سحنون أن الحديث وارد في كتمان الشاهد بحق شهادته .

والمهدة في وضع العالم نفسه في منزلة اللاتفة به من هذه المنازل المذكورة على ما يأنسه من نفسه في ذلك وما يستبرى به لدينه وعرضه .

والمهدة في معرفة أحوال الطالبين والسائلين عليه ليحريها على ما يتعين إجراؤها عليه من الصور على ما يتوسمه من أحوالهم والأحوال المحيطة بهم ، فإن أشكل عليه الأمر في حال نفسه أو حال سائله فليستشر أهل العلم والرأى في الدين .

ويجب أن لا يغفل عن حكمة المطف في قوله تعالى «والهدى» حتى يكون ذلك ضابطاً لما يفرض إليه كتمان ما يكتم .

وقوله «إلا الذين تابوا» استثناء من «الذين يكتمون» أي فهم لا تلحقهم اللعنة ، وهو استثناء حقيقي منصوب على تمام الكلام من «الذين يكتمون ما أنزلنا إلخ» .

وشرط للتوبة أن يصلحوا ما كانوا أفسدوا وهو بإظهار ما كتموه وأن يبينوه للناس

فلا يكفي اعترافهم وحدهم أو في خلواتهم ، فالتوبة هنا الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فإنه رجوع عن كتمانهم الشهادة له الواردة في كتبهم وإطلاق التوبة على الإيمان بعد الكفر وارد كثيراً لأن الإيمان هو توبة الكافر من كفره ، وإنما زاد بعده « وأصلحوا ودينوا » لأن شرط كل توبة أن يتدارك التائب ما يمكن تداركه مما أضاعه بفعله الذي تاب عنه .

ولعل عطف ودينوا على أصلحوا عطف تفسير .

وقوله « فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ » جملة مستأنفة لغير بيان بل لفائدة جديدة لأنه لما استثنى الذين تابوا فقد تم الكلام وعلم السامع أن من تابوا من الكائمين لا يلعنهم الله ولا يلعنهم اللاعنون ، وجيء باسم الإشارة مسند إليه يمثل النكتة التي تقدمت .

وقرنت الجملة بالفاء للدلالة على شيء زائد على مفاد الاستثناء وهو أن توبتهم يعقبا رضى الله عنهم .

في صحيح البخارى عن ابن مسعود قال رسول الله « اللَّهُ أَفْرَحُ بِتُوبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ تَزَلُ مَنْزِلًا وَبِهِ مَهْلِكَةٌ وَمَعَهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشِرَابُهُ فَوْضِعَ رَأْسِهِ فَنَامَ نَوْمَةً فَاسْتَيْقِظَ وَقَدْ ذَهَبَتْ رَاحِلَتُهُ حَتَّى اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْحَرُّ وَالْمَطْشُ وَمَا شَاءَ اللَّهُ ، قَالَ أَرْجِعْ إِلَى مَكَانِي فَرَجِعَ فَنَامَ نَوْمَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَإِذَا رَاحِلَتُهُ عِنْدَهُ » .

جاء في الآية نظم بديع تقديره إلا الذين تابوا انقطعت عنهم اللعنة فأتوب عليهم . أى أرضى ، وزاد توسط اسم الإشارة للدلالة على التعليل وهو إيجاز بديع .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ¹⁶¹ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ¹⁶² ﴾

استئناف كلام لإفادة حال فريق آخر مشارك للذى قبله في استحقاق لعنة الله واللاعنين وهى لعنة أخرى .

وهذا الفريق هم المشركون فإن الكفر يطلق كثيراً في القرآن مراداً به الشرك قال تعالى « ولا تمسكوا بمعصم الكوافر » ، وذلك أن المشركين قد قرنوا سابقاً مع أهل الكتاب

قال تعالى « مَا يَوْذُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ » الآية « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشبهت قلوبهم » فلما استؤنف الكلام ببيان لعنة أهل الكتاب الذين يكتُمون عَقِبَ ذلك ببيان عقوبة المشركين أيضاً فالقول في الاستئناف هنا كالقول في الاستئناف في قوله « إن الذين يكتُمون » من كونه بياناً أو مجرداً .

وقال الفخر الذين كفروا عام وهو شامل للذين يكتُمون وغيرهم والجملة تذييل أى لما فيها من تعميم الحكم بعد إناطته ببعض الأفراد ، وجعل في الكشف المراد من الذين كفروا خصوص الذين يكتُمون وماتوا على ذلك وأنه ذكر لعنتهم أحياء ثم لعنتهم أمواتاً ، وهو بعيد عن معنى الآية لأن إعادة وكفروا لا نكتة لها للاستغناء بأن يقال والذين ماتوا وهم كفار ، على أنه مستغنى عن ذلك أيضاً بأنه مفاد الجملة السابقة مع استثناءها ، واللجنة لا يظهر أثرها إلا بعد الموت فلا معنى لجعلها لعنتين ، ولأن تعقيبه بقوله « وإلهم إله واحد » يؤذن بأن المراد هنا المشركون لتظهر مناسبة الانتقال .

وإنما قال هنا والناس أجمعين لأن المشركين يلغهم أهل الكتاب وسائر المتدينين الموحدين للخالق بخلاف الذين يكتُمون ما أنزل من بينات فإنما يلغهم الله والصالحون من أهل دينهم كما تقدم وتلغهم الملائكة ، وعموم الناس عرفى أى الذين هم من أهل التوحيد .

وقوله « خَلِدِينَ فِيهَا » تصريح بلازم اللعنة الدائمة فالضمير عائذ لجهنم لأنها معروفة من المقام مثل (حتى توارت بالحجاب) ، كلا إذا بلغت التراقي ، ويجوز أى يعود إلى اللعنة ويراد أثرها ولازمها .

وقوله « لا يخفف عنهم العذاب » أى لأن كفرهم عظيم يصدم عن خيرات كثيرة بخلاف كفر أهل الكتاب .

والإنظار الإمهال ، نظره نظرة أمهله ، والظاهر أن المراد ولا هم يعملون في نزول العذاب بهم في الدنيا وهو عذاب القتل إذ لا يقبل منهم إلا الإسلام دون الجزية بخلاف أهل الكتاب وهذا كقوله تعالى « إنا كشفوا العذاب قليلاً إنكم عائدون يوم نبطش البطشة الكبرى إنا منتقمون » وهى بطشة يوم بدر .

وقيل «ينظرون» هنا من نظر العين وهو يتعدى بنفسه كما يتعدى بإلى أى لا ينظر الله إليهم يوم القيامة وهو كناية عن الغضب والتحقير .
 وحجى بالجملة الاسمية هنا لدالتها على الثبات والاستقرار بخلاف قوله «أولئك يعلمهم الله» فالمقصود التجدد ليكونوا غير آيسين من التوبة .

﴿ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ 163

معطوف على جملة « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار » .

والمناسبة أنه لما ذكر ما ينالهم على الشرك من اللعنة والخلود في النار بين أن الذي كفروا به وأشركوا هو إله واحد وفي هذا العطف زيادة ترجيح لما اتهمناه من كون المراد من الذين كفروا المشركين لأن أهل الكتاب يؤمنون بإله واحد .
 والخطاب بكاف الجمع لكل من يتأتى خطابه وقت نزول الآية أو بعده من كل قارئ للقرآن وسامع فالضمير عام ، والمقصود به ابتداء المشركون لأنهم جهلوا أن الإله لا يكون إلا واحدا .

والإله في كلام العرب هو المعبود ولذلك تعددت الآلهة عندهم وأطلق لفظ الإله على كل صنم عبده وهو إطلاق ناشئ عن الضلال في حقيقة الإله لأن عبادة من لا يغني عن نفسه ولا عن عابده شيئا عبث وغلط ، فوصف الإله هنا بالواحد لأنه في نفس الأمر هو المعبود بحق فليس إطلاق الإله على المعبود بحق نقلا في لغة الإسلام ولكنه تحقيق للحق .

وما ورد في القرآن من إطلاق جمع الآلهة على أصنامهم فهو في مقام التغليب لزعمهم نحو « فلولاً نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قربانا ءالهة بل ضلوا عنهم وذلك إفكهم وما كانوا يفترون » ، والقرينة هي الجمع ، ولذلك لم يطلق في القرآن الإله بالافراد على المعبود بغير حق ، وبهذا تستغنى عن إكداد عقلك في تكلفات تكلفها بعض المفسرين في معنى وإلهكم إله واحد .

والإخبار عن إلهكم بإله تكرير ليجرى عليه الوصف بواحد والمقصود وإلهكم واحد لكنه وسط لفظ إله بين المبتدأ والخبر لتقرير معنى الألوهية في الخبر عنه كما تقول عالم المدينة عالم فائق وليجىء ما كان أصله خبرا مجيء النعت فيفيد أنه وصف ثابت للموصوف لأنه صار نعتا

إذ أصل النعت أن يكون وصفا ثابتا وأصل الخبر أن يكون وصفا حادثا ، وهذا استعمال متبع في فصيح الكلام أن يعاد الاسم أو الفعل بعد ذكره ليبني عليه وصف أو متعلق كقوله إلهها واحدا . وقوله (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وقد تقدم عند قوله تعالى والتذكير في إلهه للنوعية لأن المقصود منه تقرير معنى الألوهية ، وليس للإفراد لأن الإفراد استفيد من قوله واحد خلافا لصاحب المفتاح في قوله تعالى « إنما هو إله واحد » إذ جعل التنكير في إلهه للإفراد وجعل تفسيره بالواحد بيانا للوحدة لأن المصير إلى الإفراد في القصد من التنكير مصير لا يختاره البليغ ما وجد عنه مندوحة .

وقوله « لا إله إلا هو » تأكيد لمعنى الوحدة وتنصيب عليها لرفع احتمال أن يكون المراد الكمال كقولهم في المبالغة هو نسيج وحده ، أو أن يكون المراد إله المسلمين خاصة كما يتوهمه المشركون ألا ترى إلى قول أبي سفيان « لنا العزى ولا عزى لكم » .

وقد أفادت جملة « لا إله إلا هو » التوحيد لأنها نفت حقيقة الألوهية عن غير الله تعالى . وخبر لا محذوف دل عليه ما في لا من معنى النفي لأن كل سامع يعلم أن المراد نفي هذه الحقيقة فالتقدير لا إله موجود إلا هو . وقد عرضت حيرة للنحاة في تقدير الخبر في هاته الكلمة لأن تقدير موجود يوم أنه قد يوجد إله ليس هو موجودا في وقت التكلم بهاته الجملة ، وأنا أجيب بأن المقصود إبطال وجود إله غير الله ردا على الذين ادعوا آلهة موجودة الآن وأما انتفاء وجود إله في المستقبل فمعلوم لأن الأجناس التي لم توجد لا يترقب وجودها من بعد لأن مثبتى الآلهة يثبتون لها القدم فلا يتوهم تزايدها ، ونسب إلى الزمخشري أنه لا تقدير لخبر هنا وأن أصل لا إله إلا هو هو إله فقدم إله وآخر هو لأجل الحصر يالا وذكروا أنه ألف في ذلك رسالة ، وهذا تكلف والحق عندى أن المقدرات لا مفاهيم لها فليس تقدير لا إله موجود بمنزلة النطق بقولك لا إله موجود بل إن التقدير لإظهار معانى الكلام وتقريب الفهم وإلا فإن لا النافية إذا نفت النكرة فقد دلت على نفي الجنس أى نفي تحقق الحقيقة فمعنى لا إله انتفاء الألوهية إلا الله أى إلا الله .

وقوله « الرحمن الرحيم » وصفان للضمير ، أى المنعم بجلال النعم ودقائقها وهما وصفان للمدح وفيهما تلميح لدليل الألوهية والافتراق بها لأنه منعم ، وغيره ليس بمنعم وليس في الصفتين دلالة على الحصر ولكنهما تعريض به هنا لأن الكلام مسوق لإبطال ألوهية غيره

فكان ما يذكر من الأوصاف المقتضية للألوهية هو في معنى قصرها عليه تعالى ، وفي الجمع بين وصفي « الرحمن الرحيم » ما تقدم ذكره في سورة الفاتحة على أن في ذكر صفة الرحمن إغاضة للمشركين فإنهم أبوا وصف الله بالرحمن كما حكى الله عنهم بقوله « قالوا وما الرحمن » .

واعلم أن قوله « إلا هو » استثناء من الإله النقي أي أن جنس الإله منفي إلا هذا الفرد ، وخبر لا في مثل هاته المواضع يكثر حذفه لأن لا التبرئة مفيدة لنفي الجنس فالفائدة حاصلة منها ولا تحتاج للخبر إلا إذا أريد تقييد النفي بحالة نحو لا رجل في الدار غير أنهم لما كرهوا بقاء صورة اسم وحرف بلا خبر ذكروا مع اسم لا خبراً ألا ترى أنهم إذا وجدوا شيئاً يسد مسد الخبر في الصورة حذفوا الخبر مع لا نحو الاستثناء في لا إله إلا الله ، ونحو التكرير في قوله لا نسب اليوم ولا خلّة . ولأبي حيان هنا تكلفات .

وقوله « الرحمن الرحيم » زيادة في الرد على المشركين لأنهم قالوا « وما الرحمن » .

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ 164

موقع هاته الآية عقب سابقها موقع الحجة من الدعوى ، ذلك أن الله تعالى أعلن أن « الإله إله واحد لا إله غيره » وهي قضية من شأنها أن تُتلقى بالإنكار من كثير من الناس فناسب إقامة الحجة لمن لا يقتنع فجاء بهذه الدلائل الواضحة التي لا يسع الناظر إلا التسليم إليها .

فإن هنا لمجرد الاهتمام بالخبر لللفت الأنظار إليه ، ويحتمل أنهم نزلوا منزلة من ينكر أن يكون في ذلك آيات « لقوم يعقلون » لأنهم لم يحجروا على ما تدل عليه تلك الآيات . وليست إن هنا بمؤذنة بتعليل للجملة التي قبلها لأن شرط ذلك أن يكون مضمون الجملة التي بعدها صالحاً لتعليل مضمون التي قبلها بحيث يكون الموقع لفاء العطف فحينئذ يفنى وقوع

إن عن الإتيان بفاء العطف كما ذكره الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز وقد بسطنا القول فيه عند قوله تعالى « اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم » .

والمقصود من هاته الآية إثبات دلائل وجود الله تعالى ووحدانيته ولذلك ذكرت إثر ذكر الوحدانية لأنها إذا أثبتت بها الوحدانية ثبت الوجود بالضرورة .

فالآية صالحة للرد على كفار قريش دُهميهم ومشرِكهم والمشركون هم المقصود ابتداء ، وقد قرر الله في هاته الآية دلائل كلها واضحة من أصناف المخلوقات وهي مع وضوحها تشتمل على أمرار يتفاوت الناس في دركها حتى يتناول كل صنف من العقلاء مقدار الأدلة منها على قدر قرائحهم وعلومهم .

والخلق هنا بمعنى المصدر واختير هنا لأنه جامع لكل ما فيه عبرة من مخلوقات السماوات والأرض ، وللعبرة أيضاً في نفس الهيئة الاجتماعية من تكوين السماوات والأرض والنظام الجامع بينها فكما أن كل مخلوق منها أوفيهها هوية وعبرة فكذلك مجموع خلقها ، ولعل الآية تشير إلى ما يعبر عنه في علم الهيئة بالنظام الشمسي وهو النظام المنضبط في أحوال الأرض مع الكواكب السيارة المعبر عنها بالسماوات .

« والسماوات » جمع سماء والسماء إذا أطلقت مفردة فالمراد بها الجو المرتفع فوقنا الذي يبدو كأنه قبة زرقاء وهو الفضاء العظيم الذي تسبح فيه الكواكب وذلك المراد في نحو قوله تعالى « ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح » « إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب » ، « وأنزل من السماء ماء » .

وإذا جمعت فالمراد بها أجرام عظيمة ذات نظام خاص مثل الأرض وهي السيارات العظيمة المعروفة والتي عرفت من بعد والتي ستعرف : عطارد ، والزهرة ، والمريخ ، والشمس ، والمشتري ، وزحل ، وأورانوس ، ونبتون . ولعلها هي السماوات السبع والعرش العظيم ، وهذا السر في جمع السماوات هنا وإفراد الأرض لأن الأرض عالم واحد وأما جمعها في بعض الآيات فهو على معنى طبقاتها أو أقسام سطحها .

والمعنى أن في خلق مجموع السماوات مع الأرض آيات ، فلذلك أفرد الخلق وجعلت الأرض معطوفاً على السماوات ليتسلط المضاف عليهما .

والآية في هذا الخلق « لقوم يعقلون » آية عظيمة لمن عرف أسرار هذا النظام وقواعد

الجازية التي أودعها الله تعالى في شير مجموع هاته السيارات على وجه لا يمتريه خلل ولا خرق « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون » ، وأعظم تلك الأسرار تكوينها على هيئة كرية قال الفخر كان عمر بن الحسام يقرأ كتاب المجسطى على عمر الأبهري فقال لهما بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرأونه فقال الأبهري أفسر قوله تعالى « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها » فأنا أفسر كيفية بنائها ولقد صدق الأبهري فيما قال فإن كل من كان أكثر توغلا في بحار المخلوقات كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته اهـ .

قلت ومن بديع هذا الخلق أن جعله الله تعالى يمد بعضه بعضا بما يحتاجه كل فلا ينقص من المد شيء ، لأنه يمدّه غيره بما يخلف له ما نقص ، وهكذا نجد الموجودات متفاعلة ، فالبحر يمد الجو بالرطوبة فتكون منه المياه النازلة ثم هو لا ينقص مع طول الأباد لأنه يمدّه كل نهر وواد .

وهي آية لمن كان في العقل دون هاته المرتبة فأدرك من مجموع هذا الخلق مشهداً بديعاً في طلوع الشمس وغروبها وظهور الكواكب في الجو وعزوبها .

وأما الاعتبار بما فيها من المخلوقات وما يحف بها من الموجودات كالنجوم الثوابت والشهب وما في الأرض من جبال وبحار وأنهار وحيوان فذلك من تفاريع تلك الهيئة الاجتماعية .

وقوله « واختلف الليل والنهار » تذكير بآية أخرى عظيمة لا تحق على أحد من العقلاء وهي اختلاف الليل والنهار أعني اختلاف حالتي الأرض في ضياء وظلمة ، وما في الضياء من الفوائد للناس وما في الظلمة من الفوائد لهم لحصول سكوتهم واسترجاع قواهم المهوكة بالعمل .

وفي ذلك آية خاصة للعقلاء إذ يعلمون أسباب اختلاف الليل والنهار على الأرض وأنه من آثار دوران الأرض حول الشمس في كل يوم ولهذا جعلت الآية في اختلافهما وذلك يقتضي أن كلا منهما آية .

والاختلاف افتعال من الخلف وهو أن يجيء شيء عوضاً عن شيء آخر يخلفه في مكانه والخلفة بكسر الخاء الخلف قال زهير « بها العين والآرام يمشين خلفه » .

وقد أضيف الاختلاف لكل من الليل والنهار لأن كل واحد منهما يخلف الآخر فتحصل منه فوائد تعاكس فوائد الآخر بحيث لو دام أحدهما لا تقلب النفع ضراً « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بليل تسكنون فيه أفلا تُبْصرون » .

وللاختلاف معنى آخر هو مراد أيضاً وهو تفاوتهما في الطول والقصر فرة يمتدلان ومرة يزيد أحدهما على الآخر وذلك بحسب أزمنة الفصول وبحسب أمكنة الأرض في أطوال البلاد وأعراضها كما هو مقرر في علم الهيئة ، وهذا أيضاً من مواضع العبرة لأنه آثار الصنع البديع في شكل الأرض ومساحتها للشمس قريباً وبعداً .

ففي اختيار التعبير بالاختلاف هنا سر بديع لتكون العبارة صالحة للعبرتين .

والليل اسم لعرض الظلمة والسواد الذي يعم مقدار نصف من كرة الأرض الذي يكون غير مقابل للشمس فإذا حجب قرص الشمس عن مقدار نصف الكرة الأرضية بسبب التقابل الكروي تقلص شعاع الشمس عن ذلك المقدار من الكرة الأرضية فأخذ النور في الضعف وعادت إليه الظلمة الأصلية التي ما أزالها إلا شعاع الشمس ويكون تقلص النور مدرجاً من وقت مغيب قرص الشمس عن مقابلة الأفق ابتداء من وقت الغروب ثم وقت الشفق الأحمر ثم الشفق الأبيض إلى أن يحلك السواد في وقت العشاء حين بعد قرص الشمس عن الأفق الذي ابتدأ منه المغيب ، وكلما اقترب قرص الشمس من الأفق الآخر أكسبه ضياء من شعاعها ابتداء من وقت الفجر إلى الإسفار إلى الشروق إلى الضحى ، حيث يتم نور أشعة الشمس المتجهة إلى نصف الكرة تدريجاً .

وذلك الضياء هو المسمى بالنهار وهو النور التام المنتظم على سطح الكرة الأرضية وإن كان قد يستنير سطح الكرة بالقمر في معظم لياليه استنارة غير تامة ، وبضوء بعض النجوم استنارة ضعيفة لا تكاد تعتبر .

فهذا هو المراد باختلاف الليل والنهار أى تعاقبهما وخلف أحدهما الآخر ، ومن بلاغة علم القرآن أن سمي ذلك اختلافاً تسمية مناسبة لتعاقب الأمراض على الجوهر لأنه شيء غير

ذاتى فإن ما بالذات لا يختلف فأوماً إلى أن الليل والنهار ليسا ذاتين ولكنهما عرضان خلاف معتقد الأمم الجاهلة أن الليل جسم أسود كما صوره المصريون القدماء على بعض الهياكل وكما قال امرؤ القيس في الليل :

فقلتُ له لما تغطى بصلبه وأردفَ إعجازاً وناءً بكلكل
وقال تعالى في سورة الشمس « والنهار إذا جلتها والليل إذا يغتها » .

وقوله « والفلك » عطف على (خلق) (واختلاف) فهو معمول لى أى وفى الفلك ، ووصفها بالتي تجرى الموصول لتعليل العطف أى أن عطفها على خلق السماوات والأرض فى كونها آية من حيث أنها تجرى فى البحر ، وفى كونها نعمة من حيث أنها تجرى بما ينفع الناس ، فأما جريها فى البحر فهو يتضمن آيتين ، إحداهما آية خلق البحر الذى تجرى فيه الفلك خلقاً عجيباً عظيماً إذ كان ماء غامراً لاكثر الكرة الأرضية وما فيه من مخلوقات وما ركب فى مائه من الأملاح والعقاير الكيميائية ليكون غير متعفن بل بالعمكس يخرج للهواء أجزاء نافعة للأحياء على الأرض ، والثانية آية سير السفن فيه وهو ماء من شأنه أن يتعذر المشى عليه فجرى السفن آية من آيات إلهام الله تعالى للإنسان للتفطن لهذا التسخير العجيب الذى استطاع به أن يسلك البحر كما يمشى فى الأرض . وصنع الفلك من أقدم مخترعات البشر ألهمه الله تعالى نوحاً عليه السلام فى أقدم عصور البشر ، ثم إن الله تعالى سخر للفلك الرياح الدورية وهى رياح تهب فى الصباح إلى جهة وفى المساء إلى جهة فى السواحل تنشأ عن إحياء أشعة الشمس فى رابعة النهار الهواء الذى فى البر حتى يخف الهواء فيأتى هواء من جهة البحر ليخلف ذلك الهواء البرى الذى تصاعد فتحدث ريخ رخاء من جهة البحر ويقع عكس ذلك بعد الغروب فتأتى ريخ من جهة البر إلى البحر . وهذه الرياح ينتفع بها الصيادون والتجار وهى تكون أكثر انتظاماً فى مواقع منها فى مواقع أخرى .

وسخر للفلك رياحاً موسمية وهى تهب إلى جهة واحدة فى أشهر من السنة وإلى عكسها فى أشهر أخرى تحدث من اتجاه حرارة أشعة الشمس على الأماكن الواقعة بين مدار السرطان ومدار الجدى من الكرة الأرضية عند انتقال الشمس من خط الاستواء إلى جهة مدار السرطان وإلى جهة مدار الجدى ، فتحدث هاته الرياح مرتين فى السنة وهى كثيرة فى شطوط اليمن وحضرموت والبحر الهندى وتسمى الرياح التجارية.

وأما كونها نعمة فلأن في هذا التسخير نقما للتجارة والزيارة والغزو وغير ذلك ولذلك قال بما ينفع الناس لقصد التعميم مع الاختصار .

والفلك هنا جمع لا محالة لأن العبرة في كثرتها ، وهو مفردة سواء في الوزن فالتكسير فيه اعتبارى وذلك أن أصل مفردة فلك بضمتين كعنف وكسر على فلك مثل عرب وعجم وأسد وخفف المفرد بتسكين عينه لأن ساكن العين في مضموم الفاء فرع مضموم العين قصد منه التخفيف على ما بينه الرضى فاستوى في اللفظ المفرد والجمع ، وقيل المفرد بفتح الفاء وسكون اللام والجمع بضم الفاء وضم اللام قيل أسد وأسد وخشب وخشب ثم سكنت اللام تخفيفاً ، والاستعمال الفصيح في المفرد والجمع ضم الفاء وسكون اللام قال تعالى « واصنع الفلك » والفلك المشحون - وقال - والفلك التي تجري في البحر - وقال - والفلك تجري في البحر بأمرى حتى إذا كنتم في الفلك وجريين » ، ثم إن أصل مفردة التذكير قال تعالى « والفلك المشحون » ويجوز تأنيته على تأويله بمعنى السفينة قال تعالى « وقال اركبوا فيها - وهى تجري بهم » كل ذلك بعد قوله ويصنع الفلك .

وكأن هذا هو الذى اعتمده ابن الحاجب إذ عد لفظ الفلك مما أُنث بدون تاء ولا ألف فقال في قصيدته « والفلك تجري وهى في القرآن » لأن العبرة باستعماله مؤنثاً وإن كان تأنيته بتأويل ، وقد قيل إنه يجوز في مفردة فقط ضم اللام مع ضم الفاء وقرئ به شاذاً والقول به ضعيف ، وقال الكواشى هو بضم اللام أيضاً للمفرد والجمع وهو مردود إذ لم ينص عليه أهل اللغة ولا داعى إليه وكأنه قاله بالقياس على الساكن .

وفى امتنان الله تعالى بجرى الفلك في البحر دليل على جواز ركوب البحر من غير ضرورة مثل ركوبه للغزو والحج والتجارة ، وقد أخرج مالك في الموطأ وتبعه أهل الصحيح حديث أم حرام بنت ملحان في باب الترغيب في الجهاد الثانى من الموطأ عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ذهب إلى قباء يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه وكانت تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فنام يوماً ثم استيقظ وهو يضحك قالت فقلت ما يضحكك قال ناس من أمتي عرضوا على غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكاً على الأسرة قالت فقلت ادع الله أن يجعلني منهم فدعا لها الحديث .

وفي حديث أبي هريرة جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء الحديث، وعليه فما روى عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى عمرو بن العاص أن لا يحمل جيش المسلمين في البحر موهل على الاحتياط وترك التفرير وأنا أحسبه قد قصد منه خشية تأخر نجدة المسلمين في غزواتهم لأن السفن قد يتأخر وصولها إذا لم تساعفها الرياح التي تجري بها لا تشهي السفن ولأن ركوب العدد الكثير في سفن ذلك العصر مظنة وقوع الفرق، ولأن عدد المسلمين يومئذ قليل بالنسبة للعدو فلا ينبغي تعريضه للخطر فذلك من النظر في المصاححة العامة في أحوال معينة فلا يحتج به في أحكام خاصة للناس.

ولما مات عمر استأذن معاوية عثمان فأذن له في ركوبه فركبه لغزو (قبرص) ثم لغزو القسطنطينية وفي غزوة (قبرص) ظهر تأويل رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم في حديث أم حرام، وقد قيل إن عمر بن عبد العزيز لما ولي الخلافة نهى عن ركوبه ثم ركه الناس بعده. وروي عن مالك كراهة سفر المرأة في البحر للحج والجهاد، قال ابن عبد البر: وحديث أم حرام يرد هذه الرواية ولكن تأولها أصحابه بأنه كره ذلك لخشية إطلاعهن على عورات الرجال لعسر الاحتراز من ذلك فحسه أصحابه بسفن أهل الحجاز لصغرها وضيقها وتراحم الناس فيها مع كون الطريق من المدينة إلى مكة من البر ممكنا سهلا وأما السفن الكبار كسفن أهل البصرة التي يمكن فيها الاستتار وقلة التراحم فليس بالسفر فيها للمرأة بأس عند مالك.

«وما أنزل الله من السماء من ماء» معطوف على الأسماء التي قبله جيء به اسم موصول ليأتي عطف صلة على صلة فتبقى الجملة بمقصد العبرة والنعمة، فالصلة الأولى وهي أنزل الله من السماء من ماء تذكر بالعبرة لأن في الصلة من استحضار الحالة ما ليس في نحو كلة المطر والغيث، وإسناد الإنزال إلى الله لأنه الذي أوجد أسباب نزول الماء بتكوينه الأشياء عند خلق هذا العالم على نظام محكم.

والسماء المفرد هو الجو والهواء المحيط بالأرض كما تقدم آتقا، وهو الذي يشاهده جميع السامعين.

ووجه العبرة فيه أن شأن الماء الذي يسقى الأرض أن ينبع منها فجعل الماء نازلاً عليها من ضدها وهو السماء عبرة عجيبة .

وفي الآية عبرة علمية لمن يحيط من أهل العلم الطبيعي وذلك أن جعل الماء نازلاً من السماء يشير إلى أن بخار الماء يصير ماء في الكرة الهوائية عند ما يلامس الطبقة الزمهريرية وهذه الطبقة تصير زمهريراً عندما تقل حرارة أشعة الشمس، ولعل في بعض الأجرام العلوية وخاصة القمر أهوية باردة يحصل بها الزمهرير في ارتفاع الجو فيكون لها أثر في تكوين البرودة في أعلى الجو فأسند إليها إزال الماء مجازاً عقلياً وربما يستروح لهذا بحديث مروي وهو أن المطر ينزل من بحر تحت العرش أي أن عنصر المائية يتكون هنالك ويصل بالمجاورة حتى يبلغ إلى جونا قليل منه فإذا صادفته الأرض تكون من ازدواجهما الماء وقد قال تعالى « وينزل من السماء من جبال فيها من برد » ، ولعلها جبال كرة القمر وقد ثبت في الهيئة أن نهار القمر يكون خمسة عشر يوماً ، وليله كذلك ، فيحصل فيه ، تغيير عظيم من شدة الحر إلى شدة البرد فإذا كانت مدة شدة البرد هي مدة استقباله الأرض أحدث في جو الأرض عنصر البرودة .

وقوله فأحيى به الأرض معطوف على الصلة بالفاء لسرعة حياة الأرض إثر نزول الماء وكلا الأمرين الفعل والفاء موضع عبرة وموضع منة . وأطلقت الحياة على تحرك القوى النامية من الأرض وهي قوة النبات استعارة لأن الحياة حقيقة هي ظهور القوى النامية في الحيوان فشبهت الأرض به .

وإذا جعلنا الحياة حقيقة في ظهور قوى النماء وجعلنا النبات يوصف بالحياة حقيقة وبالموت فقوله « فأحيى به الأرض » مجاز عقلي والمراد إحياء ما تراد له الأرض وهو النبات .

وفي الجمع بين السماء والأرض وبين أحيي وموت طباقان .

وقوله « وبث فيها من كل دابة » عطف إما على أنزل فيكون صلة ثانية وباعتبار ما عطف قبله على الصلة صلة ثالثة ، وإما عطف على أحيي فيكون معطوفاً ثانياً على الصلة ، وأياً ما كان فهو آية ومنة مستقلة ، فإن جملة عطفها على الصلة فن في قوله « من كل دابة » بيانية وهي في موضع الحال ظرف مستقر ، وإن جعلته عطفها على المعطوف على الصلة وهو أحيى فمن

في قوله « من كل دابة » تبعية وهي ظرف لغو ، أى أكثر فيها عددا من كل نوع من أنواع الدواب بمعنى أن كل نوع من أنواع الدواب ينبت بعض كثير من كل أنواعه .
فالتنكير في دابة للتنوع أى أكثر الله من كل الأنواع لا يختص ذلك بنوع دون آخر .
والبث في الأصل نشر ما كان خفيا ومنه بث الشكوى وبث السرأى أظهره . قالت الأعرابية
« لقد أبثتكم مكتوى وأطعمتكم مأدوى » وفي حديث أم زرع قالت السادسة « ولا يولج الكف ليعلم البث » أى لا يبحث عن سر زوجته لتفشوه له ، فثلت البحث بإدخال الكف لإخراج الخبوء ، ثم استعمل البث مجازاً في انتشار الشيء بعد أن كان كامناً كما في هاتيه الآية واستعمل أيضاً في مطلق الانتشار ، قال الحماسي :

وهلاً أعدوني لمثل تفاقدوا وفي الأرض مبعوث شجاع وعقرب

وبث الدواب على وجه عطفه على فعل أنزل هو خلق أنواع الدواب على الأرض فعبّر عنه بالبث لتصوير ذلك الخلق العجيب المتكاثر فالعنى وخلق فبث فيها من كل دابة .
وعلى وجه عطف وبث على « فأجبا فبث الدواب انتشارها في المراعى بعد أن كانت هائلة جامعة وانتشار نسلها بالولادة وكل ذلك انتشار وبث وصفه ليبد بقوله :

رُزقت مرابيعَ النجوم وصايبها ودق الرواعدِ جودها فريهاؤها

فعلا فروعُ الأيهقان وأطفلتُ بالجلهتين ظبساؤها ونعامها

والآية أوجز من بيتي ليبد وأوفر معنى فإن قوله تعالى « وما أنزل الله من السماء من ماء » أوجز من البيت الأول ، وقوله « فأحيا به الأرض بعد موتها » أوجز من قوله فعلا فروع الأيهقان وأعم وأبرع بما فيه من استعارة الحياة ، وقوله « وبث فيها من كل دابة » أوجز من قوله وأطفلت البيت مع كونه أعم لعدم اقتضاره على الظباء والنعام .

والدابة ما دب على وجه الأرض وقد آذنت كلمة كل بأن المراد جميع الأنواع فاتفق احتمال أن يراد من الدابة خصوص ذوات الأربع .

وقد جمع قوله تعالى « فأحيا به الأرض بعد موتها » وبث فيها من كل دابة أصول علم التاريخ الطبيعى وهو المواليد الثلاثة المدن والنبات والحيوان ، زيادة على ما في بقية الآية سابقا ولاحقا من الإشارات العلمية الراجعة لعلم الهيئة وعلم الطبيعة وعلم الجغرافيا الطبيعية وعلم حوادث الجو .

وقوله « وتصريف الريح » عطف على مدخول في وهو من آيات وجود الخالق وعظيم قدرته لأن هبوب الريح وركودها آية ، واختلاف مهابها آية ، فلولا الصانع الحكيم الذي أودع أسرار الكائنات لما هبت الريح أو لما ركدت ، ولما اختلفت مهابها بل دامت من جهة واحدة وهذا موضع العبرة ، وفي تصريف الرياح أيضا موضع نعمة وهو أن هبوبها قد يحتاج إليه أهل موضع للتفيس من الحرارة أو لجلب الأسحبة أو لطرد حشرات كالجراد ونحوه أو لجلب منافع مثل الطير .

وقد يحتاج أهل مكان إلى اختلاف مهابها لتجىء ريح باردة بعد ريح حارة أو ريح رطبة بعد ريح يابسة ، أو تهب إلى جهة الساحل فيرجع أهل السفن من الأسفار أو من الصيد ، فكل هذا موضع نعمة ، وهذا هو المشاهد للناس كلهم ، ولأهل العلم في ذلك أيضا موضع عبرة أعجب وموضع نعمة ، وذلك أن سبب تصريف الرياح أن الله أحاط الكرة الأرضية بهواء خلقه معها ، به يتنفس الحيوان وهو محيط بجميع الكرة بحجرها وبرها متصل بسطحها ويشغل من فوق سطحها ارتفاعا لا يعيش الحيوان لو صعد إلى أعلاه ، وقد خلقه الله تعالى مؤلفا من غازين هما (النيتروجين والأكسجين) وفيه جزء آخر عارض فيه وهو جانب من البخار المائي المتصاعد له من تبخر البحار ورطوبة الأرض بأشعة الشمس وهذا البخار هو غاز دقيق لا يشاهد ، وهذا الهواء قابل للحرارة والبرودة بسبب مجاورة حار أو بارد ، وحرارته تأتي من أشعة الشمس ومن صعود حرارة الأرض حين تسخنها الشمس وبرودته تجىء من قلة حرارة الشمس ومن برودة الثلوج الصاعدة من الأرض ومن الزمهرير الذي يزايد بارتفاع الجو كما تقدم .

ولما كانت الحرارة من طبيعتها أن تمتد أجزاء الأشياء فتتلف بذلك التمدد كما تقرر في الكيمياء ، والبرودة بالعكس ، فإذا كان هواء في جهة حارة كالصحراء وهواء في جهة باردة كالنجمد وقع اختلاف بين الهواءين في الكثافة فصعد الخفيف وهو الحار إلى الأعلى وانحدر الكثيف إلى الأسفل وبصعود الخفيف يترك فراغا يملأه فيه الكثيف طلبا للموازنة فتحدث حركة تسمى ريحا ، فإذا كانت الحركة خفيفة لقرب التفاوت بين الهواءين سميت الحركة نسيا ، وإذا اشتدت الحركة وأسرعت فهي الزوبعة .

فالريح جنس لها ته الحركة والنسيم والزوبعة والزعرع أنواع له .

ومن فوائد هاته الرياح الإعانة على تكوين السحاب ونقله من موضع إلى موضع وتنقية السكر الهوائية مما يحل بها من الجراثيم المضرّة ، وهذان الأمران موضع عبرة ونعمة لأهل العلم .

وقد اختير التعبير بلفظ التصريف هنا دون نحو لفظ التبديل أو الاختلاف لأنه اللفظ الذي يصلح معناه لحكاية ما في نفس الأمر من حال الرياح لأن التصريف تفعيل من الصرف للمبالغة وقد علمت أن منشأ الريح هو صرف بعض الهواء إلى مكان وصرف غيره إلى مكانه الذي كان فيه فيجوز أن تقدر: وتصريف الله تعالى الرياح، وجعل التصريف للريح مع أن الريح تكونت بذلك التصريف لأنها تحصل مع التصريف فهو من إطلاق الاسم على الحاصل في وقت الإطلاق كما في قوله تعالى « ويلعنهم اللّٰعنون » وهو ضرب من مجاز الأول ، وأن تجعل التصريف بمعنى التغير أي تبديل ريح من جهة إلى جهة فتبقى الحقيقة ويفوت الإعجاز العلمي ويكون اختيار لفظ التصريف دون التغير لأنه أخف .

وجُمع الرياح هنا لأن التصريف اقتضى التعدد لأنها كلما تغير مهبطها فقد صارت ريحا غير التي سبقت . وقراء الجمهور الرياح بالجمع وقراء حمزة والكسائي الريح بالإفراد على إرادة الجنس ، واستفادة العموم من اسم الجنس المعروف سواء كان مفردا أو جمعا سواء ، وقد قيل إن الرياح بصيغة الجمع يكثر استعماله في ريح الخير وأن الريح بالإفراد يكثر استعماله في ريح الشر واعتضدوا في ذلك بما رووه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا رأى الريح : اللهم اجعلها رياحا لا ريحا ، وهي تفرقة أغلبية وإلا فقد عُبر بالإفراد في موضع الجمع ، والعكس في قراءة كثير من القراء . والحديث لم يصح ، وعلى القول بالترقية فأحسن ما يعلل به أن الريح النافعة للناس تجيء خفيفة وتتخلل موجاتها فيجوات فلا تحصل منها مضرة فباعبار تخلل الفجوات لهبوبها جمعت ، وأما الريح العاصف فإنه لا يترك للناس فجوة فلذلك جعل ريحا واحدة وهذا مأخوذ من كلام القرطبي .

والرياح جمع ريح والريح بوزن فَعَلَ بكسر الفاء وعينها واو انقلبت ياء لأجل الكسرة بدليل قولهم في الجمع أرواح وأما قولهم في الجمع رياح فانقلاب الواو فيه ياء كانقلابها في المفرد لسبب الكسرة كما قالوا دِيَمَةٌ ودِيمٌ وحِيلَةٌ وحِيْلٌ وهما من الواوى .

وقوله « والسَّحَابُ الْمُسَخَّرَ » عطف على «تصريف الرياح» أو على (الرياح) ويكون التقدير: وتصريف السحاب المسخر أى نقله من موضع إلى موضع .
وهو عبرة ومعة أما العبرة ففي تكوينه بعد أن لم يكن وتسخيرهُ وكونه في الفضاء ،
وأما المنة ففي جميع ذلك فتكوينه منة وتسخيرهُ من موضع إلى موضع منة وكونه بين السماء والأرض منة لأنه ينزل منه المطر على الأرض من ارتفاع فيفيد اختراق الماء في الأرض ،
ولأنه لو كان على سطح الأرض لاختنق الناس فهذا ما يبدو لكل أحد ، وفي ذلك أيضا عبرة ومنة لأهل العلم فتكوينه عبرة لهم وذلك أنه يتكون من تصاعد أبخرة البحار ورطوبة الأرض التي تبخرها أشعة الشمس ولذا لم يخلُ الهواء من بخار الماء كما قدمناه إلا أن بخار الماء شفاف غازي فإذا جاور سطحاً بارداً ثقل وتكاثف فصار ضباباً أو ندى أو سحابة ، وإنما تكاثف لأن أجزاء البخار تجتمع فتقل قدرة الهواء على حمله ، ثم إذا تكامل اجتماعه نزل مطراً ، ولكون البخار الصاعد إلى الجو أكثر بخار البحر ؛ لأن البحر أكثر سطح الكرة الأرضية كانت السحب أكثر ما تتكون من جهة البحار ، وكانوا يظنون أن المطر كله من ماء البحر وأن خراطيم السحاب تتدلى إلى أمواج البحر فتمتص منه الماء ثم ينزل مطراً . قال أبو ذؤيب الهذلي :

سقى أم عمرو كلَّ آخر ليلة حناتم سودَّ ماؤهنَّ نجيح
شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجَّجَ خُضِرُ لهنَّ نثيج
وقال البديع الإصطربلابي (١) :

أَهْدَى لِمَجْلِسِكَ الشَّرِيفِ وَإِنَّمَا أَهْدَى لَهُ مَا حُزْتُ مِنْ نَعَائِهِ
كَالْبَحْرِ يُعْطِرُهُ السَّحَابُ وَمَا لَهُ فَضْلٌ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ مِنْ مَائِهِ

فلولا الرياح تسخره من موضع إلى موضع لكان المطر لا ينزل إلا في البحار .
وموضع المنة في هذا في تكوينه حتى يحمل الماء ليحيي الأرض ، وفي تسخيرهِ لينتقل ، وفي كونه بين السماء والأرض فهو مسخر بين السماء والأرض حتى يتكامل ما في الجو من الماء فيثقل السحاب فينزل ماء إذا لم تبق في الهواء مقدرة على حمله قال تعالى « وينشئ السحاب الثقال »
وقوله تعالى « لَا يَأْتِي الْقَوْمَ يَعْقِلُونَ » أى دلائل وقد تقدم الكلام على الآية والآيات ،

(١) هبة الله بن الحسين لقب بالبديع ووصف بالإصطربلابي لأنه صانع آلة الإصطربلاب توفى سنة ٥٣٤ هـ .

وجمع الآيات لأن في كل ما ذكر من خلق السماوات والأرض وما عطف عليه آيات .
 فإن أريد الاستدلال بها على وجود الله تعالى فقط كانت دلائل واضحة وكان رداً على
 الدهريين من العرب وكان ذكرهم بعد الذين كفروا وماتوا وهم كفار المراد بهم المشركون
 تكميلاً لأهل النحل في العرب ، ويكون قوله بعد ذلك « ومن الناس من يتخذ من دون
 الله أندادا » رجوعاً إلى المشركين وهذا الوجه يرجع إلى الاستدلال بالعالم على الصانع وهو
 دليل مشهور في كتب الكلام ، وإن أريد الاستدلال بهاته الدلائل على وحدانية الله تعالى
 المستلزمة لوجوده وهو الظاهر من قوله : « يقوم بمقلون » لأن الاستدلال بهاته الدلائل وأمثالها
 على وجود الصانع لا يدل على كمال عقل بخلاف الاحتجاج بها على الوحدانية ، ولأنه ذكره
 بعد قوله « وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو » ، ولأن دهاء العرب كانوا من المشركين
 لا من المعطلين الدهريين .

وكفاية هذه الدلائل في الرد على المشركين من حيث إنهم لم يكونوا يدعون للأصنام
 قدرة على الخلق كما أشار إليه قوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » ، وإن
 أريد الاستدلال بهذه الآثار لوحدانية الله على الأمم التي تثبت الاشتراك للآلهة في الإيجاد
 مثل مجوس الفرس ومشركي اليونان .

فوجه دلالة هاته الآيات على الوحدانية . أن هذا النظام البديع في الأشياء المذكورة
 وذلك التدبير في تكوينها وتفاعلها وذهابها وعودها ومواقفها كل ذلك دليل على أن لها
 صانعا حكيمًا متصفًا بتمام العلم والقدرة والحكمة وهي الصفات التي تقتضيها الألّهانية ، ولا جرم
 أن يكون الإله الموصوف بهاته الصفات واحداً لاعتراف المشركين بأن نوايس الخلق
 وتسيير العالم من فعل الله تعالى ، إذا لم يدعوا لشركائهم الخلق ولذلك قال تعالى « أفمن يخلق
 كمن لا يخلق أفلا تذكرون » ، وذكر في سورة النمل الاستدلال ببعض ما هنا على أن
 لا إله مع الله ، فالقصد التذكير بانتفاء حقيقة الإلهية عن شركائهم ، وأما طريقة الاستدلال
 العلمية فهي بالبرهان الملقب في علم الكلام ببرهان التمانع وسيأتي عند قوله « لو كان فيهما
 آلهة إلا الله لفسدتا » في سورة الأنبياء .

والقوم : الجماعة من الرجال ويطلق على قبيلة الرجل كما قال عمرو بن معدى كرب :

* فلو أن قومي أنقطتني رماهم *

ويطلق على الأمة، وذكر لفظ « قوم يعقلون » دون أن يقال للذين يعقلون أو للعاقلين لأن إجراء النوصف على لفظ قوم، يوصى إلى أن ذلك الوصف سجية فيهم، ومن مكملات قوميتهم، فإن للقبائل والأمم خصائص تميزها وتشتهر بها كما قال تعالى « وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون » ، وقد تكرر هذا في مواضع كثيرة من القرآن ومن كلام العرب ، فالعنى أن في ذلك آيات للذين سجيتهم العقل ، وهو تمريض بأن الذين لم ينتفعوا بآيات ذلك ليست عقولهم براسخة ولا هي ملكات لهم وقد تكرر هذا في سورة يونس .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾

عطف على « إن في خلق السموات والأرض » إلخ لأن تلك الجملة تضمنت أن قوما يعقلون استدلووا بخلق السموات والأرض وما عطف عليه على أن الله واحد فوحده، فناسب أن يعطف عليه شأن الذين لم يهتدوا لذلك فاتخذوا لأنفسهم شركاء مع قيام تلك الدلائل الواضحة ، فهؤلاء الذين اتخذوا من دون الله هم المتحدث عنهم آتفا بقوله تعالى « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار » الآيات .

وقوله « من الناس » خبر مقدم وقد ذكرنا وجه الإخبار به وفائدة تقديمه عند قوله تعالى « ومن الناس من يقول ءامنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » وعطفه على ذكر دلائل الوحداية وتقديم الخبر وكون الخبر من الناس مؤذن بأنه تعجب من شأنهم .
ومن في قوله « من يتخذ » ما صدقها فريق لا فرد بدليل عود الضمير في قوله « يحبونهم كحب الله » .

والراد بالأنداد الأمثال في الألوهية والعبادة ، وقد مضى الكلام على الند بكسر النون عند قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » .

وقوله « من دون الله » معناه مع الله لأن كلمة دون تؤذن بالحيلولة لأنها بمعنى وراء فإذا قالوا اتخذ الله فاعنى أنه أفرد وأعرض عن الله وإذا قالوا اتخذ من دون الله فاعنى أنه جملة بعض حائل عن الله أى أشركه مع الله لأن الإشراك يستلزم الإعراض عن الله في أوقات الشغل بعبادة ذلك الشريك .

وقوله « من دون الله » حال من ضمير (يتخذ)، وقوله « يحبونهم » بدل من يتخذ بدل اشتمال، لأن الاتحاد يشتمل على المحبة والعبادة، ويجوز كونه صفة لمن، وجوز أن يكون صفة لأندادا لكنه ضعيف لأن فيه إيهام الضمائر لاحتمال أن يفهم أن الحب هم الأنداد يحبون الذين اتخذوهم، والأظهر أن يكون حالا من (من) تفضيلاً لحالهم في هذا الاتحاد وهو اتخاذ أنداد سووها بالله تعالى في محبتها والاعتقاد فيها .

والمراد بالأنداد هنا وفي مواضع من القرآن، الأصنام لا الرؤساء كما قيل ، وعاد عليهم ضمير جماعة العقلاء المنسوب في قوله « يحبونهم » لأن الأصنام لما اعتقدوا ألوهيتها فقد صارت جديرة بضمير العقلاء على أن ذلك مستعمل في العربية ولو بدون هذا التأويل ، والمحبة هنا مستعملة في معناها الحقيقي وهو ميل النفس إلى الحسن عندها بمعاينة أو سماع أو حصول نفع محقق أو موهوم لعدم انحصار المحبة في ميل النفس إلى المراتب خلافاً لبعض أهل اللغة فإن الميل إلى الخلق (بضم الخاء) الحسن وإلى الفعل الحسن والكمال محبة أشد من محبة محاسن الذات فتشترك هذه المعاني في إطلاق اسم المحبة عليها باعتبار الحاصل في النفس وقطع النظر عن سبب حصوله .

فالتحقيق أن الحب يتعلق بذكر المرء وحصول النفع منه وحسن السمعة وإن لم يره فنحن نحب الله لما نعلمه من صفات كماله ولما يصلنا من نعمته وفضله ورحمته ، ونحب رسوله لما نعلم من كماله ولما وصل إلينا على يديه ولما نعلم من حرصه على هديتنا ونجاتنا، ونحب أجدادنا، ونحب أسلافنا من علماء الإسلام ، ونحب الحكماء والمصلحين من الأولين والآخرين ، والله در أبي مدين في هذا المعنى :

وكم من محب قد أحب وما رأى وعشق الفتى بالسمع مرتبة أخرى
وبضد ذلك كله تكون الكراهية ، ومن الناس من زعم أن تعلق المحبة بالله مجاز مرسل في الطاعة والتعظيم بملافة اللزوم لأن طاعة المحب للمحبيب لازم غرقي لها قال الجعفي :
لو كان حبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع

أو مجاز بالحذف ، والتقدير: يحبون ثواب الله أو نعمته لأن المحبة لا تتعلق بذات الله، إما لأنها من أنواع الإرادة، والإرادة لا تتعلق إلا بالجائزات وهو رأى بعض المتكلمين، وإما لأنها طلب الملائم .

واللذة لا تحصل بغير المحسوسات وكلا الدليلين ظاهر الوهن كما بينه الفخر ،
وعلى هذا التفصيل بين إطلاق المحبة هنا يكون التشبيه راجعا إلى التسوية في القوة ومنهم
من حمل محبة الله تعالى مجازا وجعلها في قوله « يحبونهم » أيضا مجازا وعلى ذلك درج
في الكشف وكان وجهه أن الأصل في تشبيه اسم بمثله أن يكون تشبيه فرد من الحقيقة
بآخر منها . وقد علمت أنه غير متعين .

وقوله « كحب الله » مفيد لمساواة الحبين ؛ لأن أصل التشبيه المساواة وإضافة حب إلى اسم
الجلالة من الإضافة إلى المفعول فهو بمنزلة الفعل المبني إلى المجهول .

فالفاعل المحذوف حذف هنا لقصد التعميم أى كيفما قدرت حب محب لله فحب هؤلاء
أناداهم مساو لذلك الحب ، ووجه هذا التعميم أن أحوال المشركين مختلفة ، فمنهم من يعبد
الأنداد من الأصنام أو الجن أو الكواكب ويعترف بوجود الله ويسوى بين الأنداد وبينه ،
ويسميهم شركاء أو أبناء لله تعالى ، ومنهم من يجعل لله تعالى الإلهية الكبرى ويجعل
الأنداد شفعاء إليه ، ومنهم من يقتصر على عبادة الأنداد وينسى الله تعالى قال تعالى « نسوا
الله فأنسوا أنفسهم » ، ومن هؤلاء صابئة العرب الذين عبدوا الكواكب ، والله تعالى
محبون من غير هؤلاء ومن بعض هؤلاء ، فحبة هؤلاء أناداهم مساوية لمحبة محبي الله إياه
أى مساوية في التفكير في نفوس المحبين من الفريقين فيصح أن تقدر يحبونهم كما يجب
أن يحب الله أو يحبونهم كحب الموحدين لله إياه أو يحبونهم كحبهم الله ، وقد سلك كل صورة
من هذه التقادير طائفة من المفسرين ، والتحقيق أن المقدر هو القدر المشترك وهو ما قدرناه
في أول الكلام .

واعلم أن المراد إنكار محبتهم الأنداد من أصلها لا إنكار تسويتها بحب الله تعالى
وإنما قيدت بمائلة محبة الله لتشويهاها وللنداء على انحطاط عقول أصحابها وفيه إيقاظ لعيون
معظم المشركين وهم الذين زعموا أن الأصنام شفعاء لهم كما كثرت حكاية ذلك عنهم في القرآن
فنبهوا إلى أنهم سوا بين محبة التابع ومحبة المتبوع ومحبة الخلق ومحبة الخالق لعلهم يستفيقون
فإذا ذهبوا يبحثون عما تستحقه الأصنام من المحبة وتطلبوا أسباب المحبة وجدوها مفقودة
كما قال إبراهيم عليه السلام « يَا بَنِيَّ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا »
مع ما في هذه الحال من زيادة موجب الإنكار .

وقوله «والذين ءامنوا أشدَّ حُبًّا لله» أى أشدَّ حُبًّا لله من محبة أصحاب الأنداد أندادهم ، على ما بلغوا من التصلب فيها ، ومن محبة بعضهم لله ممن يعترف بالله مع الأنداد ، لأن محبة جميع هؤلاء المحبين وإن بلغوا ما بلغوا من التصلب في محبوبيهم لَمَّا كانت محبة مجردة عن الحجة لا تبلغ مبلغ أصحاب الاعتقاد الصميم المعزود بالبرهان ، ولأن إيمانهم بهم لأغراض عاجلة كقضاء الحاجات ودفع الملمات بخلاف حب المؤمنين لله فإنه حب لذاته وكونه أهلاً للحب ثم يتبع ذلك أغراض أعظمها الأغراض الآجلة لرفع الدرجات وتركبة النفس .
والمقصود تنقيص المشركين حتى في إيمانهم بأنهم فكثيراً ما كانوا يُعرضون عنها إذا لم يجدوا منها ما أمّلوه .

فمورد التسوية بين المحبتين التي دل عليها التشبيه مخالف لمورد التفضيل الذي دل عليه اسم التفضيل هنا ، لأن التسوية ناظرة إلى فرط المحبة وقت خطورها ، والتفضيل ناظر إلى رسوخ المحبة وعدم تزلزلها ، وهذا مأخوذ من كلام الكشف ومصرح به في كلام البيضاوى مع زيادة تحريره ، وهذا يغنيك عن احتمالات وتمحلات عرضت هنا لبعض المفسرين وبعض شراح الكشف .
روي أن امرأ القيس لما أراد قتال بنى أسد حين قتلوا أباه حُجراً ملكهم مر على ذى الخلصة الصَّتم الذى كان بتبالة بين مكة واليمن فاستقسم بالأزلام التي كانت عند الصَّتم فخرج له القدر الناهى ثلاث مرات ^(١) فكسرتلك القِداح ورى بها وجه الصَّتم وشتمه وأنشد :
لو كنتَ يا ذَا الخِلاصِ الموتُورا مثلى وكانَ شيخك المقبورا
* لم تنه عن قتل العداة زوراً *

ثم قصد بنى أسد فظفر بهم .
وروى أن رجلاً من بنى مَلَكَانَ جاء إلى سَعْدِ الصَّتم بساحل جُدَّة وكان معه إبل فنفرت إبله لما رأت الصَّتم ^(٢) فغضب المَلَكَانِي على الصَّتم ورماه بحجر وقال :
أَتَيْنَا إِلَى سَعْدٍ لِيَجْمَعَ شَمْلَنَا فَشَقَّتْنَا سَعْدٌ فَمَا نَحْنُ مِنْ سَعْدٍ
وَهَلْ سَعْدٌ إِلَّا صَخْرَةٌ بَتْنُوفَةٍ مِنَ الْأَرْضِ لَا تَدْعُو لَنِي وَلَا رُشْدٍ

(١) ذى الخلصة بضم الخاء وفتح اللام صم كان لحنم وزيد ودوس وهوازن ، وهو صخرة قد نقشت فيها صورة الخلصة والخاصة زهرة معروفة ، وكان عند ذى الخلصة أزلام ثلاثة يستقسمون بها وهمى الناهى والآمر والمرتضى . وذو الخلصة هدمه جرير بن عبدالله البجلي يأذن من النبى صلى الله عليه وسلم .
(٢) كان هذا الصم حجراً طويلاً ضخماً .

وإنما جيء بأفعل التفضيل بواسطة كلمة أشد قال التفتراني ، أثر أشد حبا على أحب لأن أحب شاع في تفضيل المحبوب على محبوب آخر تقول: هو أحب إلي ، وفي القرآن « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله الخ .

يعنى أن فعل أحب هو الشائع وفعل حب قليل فذلك خصوا في الاستعمال كلا بمواقع نفيا للبس فقالوا: أحب وهو محب وأشد حبا وقالوا حبيب من حب وأحب إلى من حب أيضا .

﴿وَلَوْ تَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ

شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ 165

عطف على قوله « ومن الناس من يتخذ » وذلك أن قوله ذلك لما كان شرحا لحال ضلالتهم الفظيع في الدنيا من اتخاذ الأنداد لله مع ظهور أدلة وحدانيته حتى كان قوله « ومن الناس » مؤذنا بالمعجب من حالهم كما قدمنا ، وزيد في شناعته أنهم اتخذوا لله أندادا وأحبوها كحبه ، ناسب أن ينتقل من ذلك أى ذكر عاقبتهم من هذا الصنيع ووصف فظاعة حالهم في الآخرة كما فطع حالهم في الدنيا .

قرأ نافع وابن عامر ويعقوب « ولو ترى » بقاء فوقية وهو خطاب لغير معين يعم كل من يسمع هذا الخطاب ، وذلك لتناهى حالهم في الفظاعة والسوء ، حتى لو حضرها الناس لظهرت لجميعهم ويجوز أن يكون الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم فالذين ظلموا مفعول (ترى) على المعنيين ، وإذا ظرف زمان ، والرؤية بصرية في الأول والثاني لتعلقها في الموضعين بالمرئيات ، ولأن ذلك مورد المعنى ، إلا أن وقت الرؤيتين مختلف ، إذ المعنى لو تراهم الآن حين يرون العذاب يوم القيامة ، أى لو ترى الآن حالهم ، وقراء الجمهور يرى الذين ظلموا بالتحية - فيكون الذين ظلموا فاعل يرى والمعنى أيضا لو يرون الآن ، وحذف مفعول يرى لدلالة المقام ، تقديره لو يرون عذابهم أو لو يرون أنفسهم أو يكون (إذ) اسما غير ظرف أى لو ينظرون الآن ذلك الوقت فيكون بدل اشتمال من « الذين ظلموا » .

والذين ظلموا هم الذين اتخذوا من دون الله أندادا فهو من الإظهار في مقام الإضمار ليكون

شاملاً لهؤلاء المشركين وغيرهم ، وجعل اتخذهم الأنداد ظلماً لأنه اعتداء على عدة حقوق . فقد اعتدوا على حق الله تعالى من وجوب توحيده ، واعتدوا على من جعلوا أنداداً لله على العقلاء منهم مثل الملائكة وعيسى ، ومثل ود وسواع ويعقوب ونسر ، فقد ورد في الصحيح عن ابن عباس أنهم كانوا رجالاً صالحين من قوم نوح فلما ماتوا اتخذ قومهم لهم تماثيل ثم عبدوها ، ومثل (اللات) يزعم العرب أنه رجل كان يلت السوق للحجيج وأن أصله اللات بتشديد التاء ، فبذلك ظهروهم إذ كانوا سبياً لهول يحصل لهم من السؤال يوم القيامة كما قال الله تعالى « إذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله » وقال « ويوم نحشهم جميعاً ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون » الآية - وقال « ويوم نحشهم وما يعبدون من دون الله فيقول أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا السبيل » الآية ، وظلموا أنفسهم في ذلك بتعريضها للسخرية في الدنيا وللعذاب في الآخرة وظلموا أعقابهم وقومهم الذين يتبعونهم في هذا الضلال فتمضى عليه العصور والأجيال ، ولذلك حذف مفعول ظلموا لقصد التعميم ، ولك أن تجعل ظلموا بمعنى أشركوا كما هو الشائع في القرآن قال تعالى عن لقمان « إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ » وعليه فالفعل منزّل منزلة اللزوم لأنه صار كاللقب .

وجملة « والذين آمنوا أشد حُباً لله » معترضة والغرض منها التنويه بشأن الذين آمنوا بأن حبهم لله صار أشد من حبهم الأنداد التي كانوا يعبدونها وهذا كقول عمر بن الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم « لأنت أحب إلي من نفسي التي بين جنبي » . وتركيب لو ترى وما أشبهه نحو لو رأيت من التراكيب التي جرت مجرى المثل فبنيت على الاختصار وقد تكررت وقوعها في القرآن .

وجواب لو محذوف لقصد التفتيح وتهويل الأمر لتذهب النفس في تصويره كل ذهب ممكن ونظيره (ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت) - (ولو ترى إذ وقفوا على النار) - (ولو أن قرأنا سيرت به الجبال) ، قال المرزوقي عند قول الشَّمِندَرِ الحارثي : وقد ساءنى ما جرت الحرب بيننا بيني عمنا لو كان أمراً مدانياً

« حَذَفُ الجواب في مثل هاته المواضع أبلغ وأدل على المراد بدليل أن السيد إذا قال مبدئه لئن قت إليك ثم سكنت تراحم على العبد من الظنون المعترضة للتوعد مالا يتراحم

لو نص على ضربٍ من العذاب » ، والتقدير على قراءة نافع وابن عامر لرأيت أمرا عظيما وعلى قراءة الجمهور لرأوا أمرا عظيما .

وقوله « أن القوة » قرأه الجمهور بفتح همزة أن وهو بدل اشتغال من العذاب أو من الذين ظلموا فإن ذلك العذاب من أحوالهم ، ولا يضر الفصل بين المبدل منه والبدل لطول البدل ، ويجوز أن يكون على حذف لام التعليل والتقدير لأن القوة لله جميعا والتعليل بمضمون الجواب المقدر أى رأيت ما هو هائل لأنه عذاب الله والله القوة جميعا .

« وجميعا » استعمل في الكثرة والشدة بقوة غيره كالعدم وهذا كاستعمال ألفاظ الكثرة في معنى القوة وألفاظ القلة في معنى الوهن كما في قول تأبط شرا :

قليلُ التشكى للمُلمِّ يصيبُه كثيرُ الهوى شتى النَّوى والمسالك
أراد شديد الغرام .

وقراه أبو جعفر ويعقوب إن القوة بكسر الهمزة على الاستئناف البياني كأن سائلا قال : ماذا أرى وما هذا التهويل ؟ فقل : إن القوة ولا يصح كونها حينئذٍ للتعليل التي تغنى غناء الفاء كما هي في قول بشار :

* إن ذاك النجاح في التبكير *

لأن ذلك يكون في مواقع احتياج ما قبلها للتعليل حتى تكون صريحة فيه .

وقرأ ابن عامر وحده إذ يُروْنَ العذاب يضم الياء أى إذ يريهم الله العذاب في معنى قوله « كذلك يُريهم الله أعمالهم » .

وانتصب (جميعا) على التوكيد لقوله (القوة) أى جميع جنس القوة ثابت لله ، وهو مبالغة لعدم الاعتداد بقوة غيره ففاد جميع هنا مفاد لام الاستغراق في قوله الحمد لله .

وقد جاء (لو) في مثل هذا التركيب بشرط مضارع ووقع في كلام الجمهور من النحاة أن لو للشرط في الماضي وأن المضارع إذا وقع شرطا لها يُصرف إلى معنى الماضي إذا أريد استحضار حالة ماضية وأما إذا كان المضارع بعدها متعينا للمستقبل فأولّه الجمهور بالماضى في جميع مواقعه وتكلفوا في كثير منها كما وقع لصاحب المفتاح ، وذهب المبرد وبمض الكوفيين إلى أن لو خرف بمعنى إن لجرد التعليل لا للامتناع ، وذهب ابن مالك في التسهيل والخلاصة إلى أن ذلك جائز لكنه قليل وهو يريد القلة النسبية بالنسبة لوقوع الماضى وإلا فهو وارد في القرآن وفصيح العربية .

والتحقيق أن الامتناع الذي تفيده لو متفاوت المعنى ومرجه إلى أن شرطها وجوابها مفروضان فرضاً وغير مقصود حصول الشرط فقد يكون ممكن الحصول وقد يكون متعذراً ولذلك كان الأولى أن يعبر بالانتفاء دون الامتناع لأن الامتناع يوم أنه غير ممكن الحصول فأما الانتفاء فأعم ، وأن كون الفعل بعدها ماضياً أو مضارعاً ليس لمراعاة مقدار الامتناع ولكن ذلك لمقاصد أخرى مختلفة باختلاف مفاد الفعلين في مواقعها في الشروط وغيرها ، إذ كثيراً ما يراد تعليق الشرط بلو في المستقبل نحو قول توبة :

ولو تلتقي أصدائنا بعد موتنا ومن بين رمسينا من الأرض سببُ
 ظل صدَى صوتي وإن كنتُ رَمَّةً لصوت صدَى ليل يهشُّ ويَطربُ
 فإنه صريح في المستقبل ومثله هذه الآية .

﴿ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ أُتْبِعُوا مِنْ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ
 الْأَسْبَلُ ۖ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا ۚ
 كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ۚ ۱۶۷ ۱۶۶ ﴾

إذ ظرف وقع بدل اشتغال من ظرف « إذ يرون العذاب » أى لو تراهم في هذين الحالين حال رؤيتهم العذاب وهى حالة فظيمة وتشتمل على حال اتخاذهم وتبرئ بعضهم من بعض وهى حالة شنيعة وهما حاصلان في زمن واحد .

وجيء بالفعل بعد إذ هنا ماضياً مع أنه مستقبل في المعنى لأنه إنما يحصل في الآخرة تنبيهاً على تحقق وقوعه فإن درجت على أن إذ لا تخرج عن كونها ظرفاً للماضى على رأى جمهور النحاة فهى واقعة موقع التحقيق مثل الفعل الماضى الذى معها فتكون ترشيحاً للتبعية ، وإن درجت على أنها ترد ظرفاً للمستقبل وهو الأصح ونسبه في التسهيل إلى بعض النحاة ، وله شواهد كثيرة في القرآن قال تعالى « ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بإذنه » على أن يكون إذ تحسونهم هو الموعود به وقال . « فسوف يعلمون إذ الأغلال في أعناقهم » فيكون المجاز في فعل « تبرأ » خاصة .

والتبرؤ تكلف البراءة وهي التباعد من الأمر الذى من شأن قُربِه أن يكون مضراً ولذلك يقال تباراً إذا أبعد كلُّ الآخر من تبعه محققة أو متوقعة .

والذين اتَّبَعُوا بالبناء إلى المجهول هم الذين ضلُّوا المشرِّكين ونصبوا لهم الأنصاب مثل عمرو بن لُحَيٍّ ، فقد أشعر قوله اتَّبَعُوا أَنَّهُمْ كانوا يَدْعُونَ إلى متابعتهم ، وأيد ذلك قوله بعده فَنَتَبَّراً مِنْهُمْ كما تَبَرَّأُوا مِنَّا أى نجازيهم على إخلافهم .

ومعنى براءتهم منهم تفصلهم من مواعيد نفعهم فى الآخرة الذى وعدوهم فى الدنيا والشفاعة فيهم ، وصَرَّفَهُمْ عن الالتحاق بهم حين هَرَّعُوا إِلَيْهِمْ .

وجملة ورأوا العذاب حالة أى تبرَّأوا فى حال رؤيتهم العذاب ، ومعنى رؤيتهم إياه أنهم رأوا أسبابه وعلموا أنه أعد لمن أضلَّ الناس فجعلوا يتباعدون من أتباعهم لئلا يحق عليهم عذاب المضللين ، ويجوز أن تكون رؤية العذاب مجازاً فى إحساس التعذيب كالمجاز فى قوله تعالى « يمسهم العذاب » ، فموقع الحال هنا حسن جداً وهى مغنيّة عن الاستئناف الذى يقتضيه المقام لأن السامع يتساءل عن موجب هذا التبرؤ فإنه غريب فيقال رأوا العذاب فلما أريد تصوير الحال وتهويل الاستفطاع عدل عن الاستئناف إلى الحال قضاء لحق التهويل واكتفاء بالحال عن الاستئناف لأن موقعهما متقارب ، ولا تكون معطوفة على جملة تبرأ لأن معناها حينئذ يصير إعادةً لمعنى جملة ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب فيصير مجرد تأكيد لها ويفوت ما ذكرناه من الخصوصيات .

وضمير (رأوا) ضمير مبهم عائد إلى فريق الذين اتَّبَعُوا والذين اتَّبَعُوا .

وجملة وتقطعت بهم الأسباب معطوفة على جملة تبرأ أى وإذا تقطعت بهم الأسباب ، والضمير المحرور عائد إلى كلا الفريقين .

والتقطع الانقطاع الشديد لأن أصله مطاوع قطعهُ بالتشديد مضاعف قطع بالتخفيف .

والأسباب جمع سبب وهو الحبل الذى يُمدُّ ليرتقى عليه فى النخلة أو السطح ، وقوله وتقطعت بهم الأسباب تمثيلية شبهت هيئتهم عند خيبة أملهم حين لم يجدوا النعيم الذى تمبوا لأجله مدة حياتهم وقد جاء إبانة فى ظنهم فوجدوا عوضه العذاب ، بحال المرتقى إلى النخلة ليبحثى الثمر الذى كد لأجله طول السنة فقطع به السبب عند ارتقائه فسقط هالكا ، فكذلك هؤلاء قد علم كلهم حينئذ أن لا نجاة لهم فخالهم كحال الساقط من علو لا ترجى له

سلامة ، وهي تمثيلية بديعة لأنها الهيئة المشبهة تشتمل على سبعة أشياء كل واحد منها يصلح لأن يكون مشبهاً بواحد من الأشياء التي تشتمل عليها الهيئة المشبهة بها وهي : تشبيه المشرک في عبادته الأصنام واتباع دينها بالمرتنق بجامع السعى ، وتشبيه العبادة وقبول الآلهة منه بالحبل الموصل ، وتشبيه النعيم والثواب بالثمرّة في أعلى النخلة لأنها لا يصل لها المرء إلا بعد طول وهو مدة العمر ، وتشبيه العمر بالنخلة في الطول ، وتشبيه الحرمان من الوصول للنعيم بتقطع الحبل ، وتشبيه الخيبة بالبعد عن الثمرة ، وتشبيه الوقوع في العذاب بالسقوط المهلك . وقلما تأتي في التمثيلية صلوحية أجزاء التشبيه المركب فيها لأن تكون تشبيهات مستقلة ، والوارد في ذلك يكون في أشياء قليلة كقول بشار الذي يُعد مثالا في الحسن :

كَأَنَّ مِثَارَ النَّعَمِ فَوْقَ رُؤُسِنَا وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ
فليس في البيت أكثر من تشبيهات ثلاثة .

فالباء في (بهم) للملابسة أي تقطعت الأسباب ملتبسة بهم أي فسقطوا ، وهذا المعنى هو محل التشبيه لأن الحبل لو تقطع غير ملابس للمرتق عليه لما كان في ذلك ضرر إذ يمسك بالنخلة ويتطلب سببا آخر ينزل فيه ، ولذلك لم يقل وتقطعت أسبابهم أو نحوه ، فن قال إن الباء بمعنى عن أو للسببية أو التعدية فقد بعد عن البلاغة ، وبهذه الباء تقوم معنى التمثيلية بالصاعد إلى النخلة بحبل وهذا المعنى فائت في قول امرئ القيس :

تَقَطَّعَ أَسْبَابُ اللَّبَاسَةِ وَالْهَوَى عَشِيَّةَ جَاوَزْنَا حِمَاةَ وَشَيْرَا

وقوله « وقال الذين اتبعوا » أظهر في مقام الإضمار لأن ضميري الغيبة اللذين قبله عائدان إلى مجموع الفريقين ، على أن في صلة الذين اتبعوا تنبيها على إغاطة التبوعين وإثارة حسرتهم وذلك عذاب نفساني يضاعف العذاب الجفاني وقد نبه عليه قوله : « كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » .

و (لو) في قوله « لو أن لنا كرة » مستعملة في التمني وهو استعمال كثير لحرف (لو) وأصلها الشرطية حُذِفَ شرطها وجوابها واستعيرت للتمنى بعلاقة اللزوم لأن الشيء العسير المنال يكثر تمنيه ، وسدَّ المصدر مسد الشرط والجواب ، وتقدير الكلام لو ثبتت لنا كرة لتبرأنا منهم وانتصب ما كان جوابا على أنه جواب التمني وشاع هذا الاستعمال حتى صار من معاني لو وهو استعمال شائع وأصله مجاز مرسل مركب وهو في الآية مرشح بنصب الجواب .

والكَرَّةُ الرَّجْعَةُ إلى محل كان فيه الراجع وهي مرة من الكر ولذلك تطلق في القرآن على الرجوع إلى الدنيا لأنه رجوع لمكان سابق ، وحذف متعلق الكرة هنا لظهوره .

والكاف في كما تبرءوا للتشبيه استعملت في المجازاة لأن شأن الجزاء أن يماثل الفعل المجازى قال تعالى « وجزاء سيئة سيئةً مثلها » ، وهذه الكاف قريبة من كاف التعليل أو هي أصلها وأحسن ما يظهر فيه معنى المجازاة في غير القرآن قول أبي كبير الهذلي :

أَهْرُ بِهِ فِي ندوة الحى عطفه كما هَزَّ عِطْفِي بِالْهَجَانِ الْأَوَارِكِ

ويمكن الفرق بين هذه الكاف وبين كاف التعليل أن المذكور بعدها إن كان من نوع المشبه كما في الآية وبيت أبي كبير جعلت للمجازاة ، وإن كان من غير نوعه وما بعد الكاف باعثٌ على التشبه كانت للتعليل كما في قوله تعالى « واذكروه كما هداكم » .

والمعنى أنهم تمنوا أن يعودوا إلى الدنيا بعدما علموا الحقيقة وانكشف لهم سوء صنيعهم فيدعواهم الرؤساء إلى دينهم فلا يجيبونهم ليشفوا غيظهم من رؤسائهم الذين خذلواهم ولتحصل للرؤساء خيبة وانكسار كما خيبوهم في الآخرة .

فإن قلت هم إذا رجعوا رجعوا جميعا عالمين بالحق فلا يدعواهم الرؤساء إلى عبادة الأوثان حتى يمتنعوا من إجابتهم ، قلتُ باب التمنى واسع فالأتباع تمنوا أن يعودوا إلى الدنيا عالمين بالحق ويعود المتبوعون في ضلالهم السابق وقد يقال أنهم الأتباع متبوعوهم بأنهم أضلواهم على بصيرة لعلمهم غالبا والأتباع مغرورون لجهلهم فهم إذا رجعوا جميعا إلى الدنيا رجع المتبوعون على ما كانوا عليه من التضليل على علم بناء على أن ما رأوه يوم القيامة لم يزعمهم لأنهم كانوا من قبل موقنين بالمصير إليه ورجع الأتباع عالمين بمكر المتبوعين فلا يطيعوهم .

وجملة « كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » تذييل وفذلكة لقصة تبرئ المتبوعين من أتباعهم .

والإشارة في قوله « كذلك يريهم الله » للإراءة المأخوذة من يريهم على أسلوب « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

والمعنى أن الله يريهم عواقب أعمالهم إراء مثل هذا الإراء إذ لا يكون إراء لأعمالهم أوقع منه فهو تشبيه الشيء بنفسه باختلاف الاعتبار كأنه يُرام أن يريهم أعمالهم في كيفية شنيعة فلم يوجد أشنع من هذه الحالة ، وهذا مثل الإخبار عن المبتدأ بلفظه في نحو شعري شعري ، أو بمرادفه نحو والسفاهة كاسمها ، وقد تقدم تفصيله عند قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

والإراءة هنا بصرية ولذلك فقوله « حشرات عليهم » حال من أعمالهم ومعنى « يريهم الله أعمالهم » يريهم ما هو عواقب أعمالهم لأن الأعمال لا تدرك بالبصر لأنها انقضت فلا يحشون بها .

والحسرة حزن في ندامة وتلف وفعله كفرح واشتقاقها من الحسر وهو الكشف لأن الكشف عن الواقع هو سبب الندامة على ما فات من عدم الحيلة له .

وقوله « وما هم بخارجين من النار » حال أو اعتراض في آخر الكلام لقصد التذييل المضمون « كذلك يريهم الله أعمالهم حشرات عليهم » لأنهم إذا كانوا لا يخرجون من النار تميّن أن تمنّهم الرجوع إلى الدنيا وحدث الحمية لهم من صنع رؤسائهم لافئدة فيه إلا إدخال ألم الحشرات عليهم وإلا فهم باقون في النار على كل حال .

وعُدل عن الجملة الفعلية بأن يقال « وما يخرجون » إلى الاسمية للدلالة على أن هذا الحكم ثابت أنه من صفاتهم ، وليس لتقديم المسند إليه هنا كتته ، إلا أنه الأصل في التعبير بالجملة الاسمية في مثل هذا إذ لا تتأتى بسوى هذا التقديم ، فليس في التقديم دلالة على اختصاص لما علمت ولأن التقديم على المسند المشتق لا يفيد الاختصاص عند جمهور أئمة المعاني ، بل الاختصاص مفروض في تقديمه على المسند الفعلي خاصة ، ولأجل ذلك صرح صاحب الكشاف تبعاً للشيخ عبد القاهر بأن موقع الضمير هنا كوقعه في قول المذلل البكري :

هُمْ يَفْرِشُونَ اللَّبَدَ كُلَّ طِمْرَةٍ وَأَجْرَدَ سَبَاقٍ يَبْدُ الْمَغَالِيَا

في دلالاته على قوة أمرهم فيما أسند إليهم لا على الاختصاص اهـ .

وادعى صاحب المفتاح أن تقديم المسند إليه على المسند المشتق قد يفيد الاختصاص

كقوله تعالى « وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِمِيزٍ » - « وما أنا بطارد الذين ءامنوا » - « وما أنت عليهم بوكيل » فالوجه أن تقديم السند إليه على السند المشتق لا يفيد بذاته التخصيص وقد يستفاد من بعض مواقفه معنى التخصيص بالقرائن، وليس في قوله تعالى « وما هم بخارجين من النار » ما يفيد التخصيص ولا ما يدعو إليه .

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِئَئِمَّةً مُبِينَةً ¹⁶⁸ إِنَّمَا يُأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 169

استئناف ابتدائي هو كالتخاطبة لتشويه أحوال أهل الشرك من أصول دينهم وفروعه التي ابتدأ الكلام فيها من قوله تعالى « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة » الآية ، إذ ذكر كفرهم إجمالاً ثم أبطله بقوله « وإلهكم إله واحد » واستدل على إبطاله بقوله « إن في خلق السموات والأرض » الآيات ثم وصف كفرهم بقوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله » ، ووصف حالهم وحسرتهم يوم القيامة ، فوصف هنا بعض مساوئ دين أهل الشرك فيما حرموا على أنفسهم مما أخرج الله لهم من الأرض ، وناسب ذكره هنا أنه وقع بعد ما تضمنه الاستدلال على وحدانية الله والامتنان عليهم بنعمته بقوله « إن في خلق السموات والأرض » إلى قوله « وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة » الآية ، وهو تهديد وتلخيص لما يقبضه من ذكر شرائع الإسلام في الأطعمة وغيرها التي ستأتي من قوله تعالى « يا أيها الذين ءامنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم » .

فالخطاب بيأياها الناس موجه إلى المشركين كما هو شأن خطاب القرآن بيأياها الناس . والأمر في قوله « كلوا مما في الأرض » مستعمل في التوبيخ على ترك ذلك وليس للجوب ولا للإباحة ، إذ ليس الكفار بأهل للخطاب بفروع الشريعة فقوله « كلوا » تهديد لقوله بعده « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » .

وقوله « حَلَّالًا طَيِّبًا » تعريض بتحميتهم فيما أعتنوا به أنفسهم فخرَموها من نعم طيبة افتراء على الله ، وفيه إيماء إلى علة إباحته في الإسلام وتعليم للمسلمين بأوصاف الأفعال التي هي مناط الحل والتحريم .

والمقصود بإبطال ما اختلفوه من منع أكل البَحِيرَةِ ، والسَّائِبَةِ ، والوصيلة ، والحامى ، وما حكى الله عنهم في سورة الأنعام من قوله « وقالوا هذه أنعام وحرث حجير لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم » الآيات .

قيل نزلت في ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدج حرَّموها على أنفسهم من الأنعام أى مما ذكر في سورة الأنعام .

ومن في قوله « مما في الأرض » للتبويض ، فالتبويض راجع إلى كون المأكول بعضا من كل نوع وليس راجعا إلى كون المأكول أنواعا دون أنواع ، لأنه يفوت غرض الآية ، فما في الأرض عام خصصه الوصف بقوله « حَلَّالًا طَيِّبًا » فخرجت المحرمات الثابت تحريمها بالكتاب أو السنة .

وقوله « حَلَّالًا طَيِّبًا » حالان من ما الموصولة ، أولها لبيان الحكم الشرعى والثانى لبيان علمته لأن الطيب من شأنه أن تقصده النفوس للانتفاع به فإذا ثبت الطيب ثبتت الحلَّة لأن الله رفيق لعباده لم يمنهم مما فيه تفهم الخالص أو الراجح .

والمراد بالطيب هنا ما تستطيه النفوس بالإدراك المستقيم السليم من الشذوذ وهي النفوس التي تشتهى الملائم الكامل أو الراجح بحيث لا يعود تناوله بضر جثماني أو روحاني وسيأتى معنى الطيب لغة عند قوله تعالى « قل أحلَّ لكم الطيبات » في سورة المائدة .

وفي هذا الوصف معنى عظيم من الإيماء إلى قاعدة الحلال والحرام فلذلك قال علماؤنا : إن حكم الأشياء التي لم ينص الشرع فيها بشيء أن أصل المضار منها التحريم وأصل المنافع الحل ، وهذا بالنظر إلى ذات الشيء بقطع النظر عن عوارضه كتملق حق الغير به الموجب تحريمه ، إذ التحريم حينئذ حكم للعارض لا للمعروض .

وقد فسر الطيب هنا بما يبيحه الشرع وهو بعيد لأنه يفضى إلى التكرار ، ولأنه يقتضى استعمال لفظ في معنى غير متعارف عندهم .

وقوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » الضمير للناس لا محالة وهم المشركون المتلبسون بالمنهى عنه دوما ، وأما المؤمنون فخطهم منه التحذير والموعظة .

واتباع الخطوات تمثيلية، أصلها أن السائر إذا رأى آثار خطوات السائرین تبع ذلك المسلك علما منه بأنه ما سار فيه السائر قبله إلا لأنه موصل للمطلوب ، فشبه المقتدى الذى لا دليل له سوى المقتدى به وهو يظن مسلكه موصلا ، بالذى يتبع خطوات السائرین وشاعت هاتاه التمثيلية حتى صاروا يقولون هو يتبع خطا فلان بمعنى يقتدى به ويمثل له .

والخطوات بضم فسكون جمع خطوة مثل الغرفة والقبضة بضم أولهما بمعنى المخطو والمغروف والمقبوض ، فهى بمعنى مخطوة اسم لمسافة ما بين القدمين عند مشى الماشى فهو يخطوها ، وأما الخطوة بفتح الخاء فهى المرة من مصدر الخطو وتطلق على المخطو من إطلاق المصدر على المفعول .

وقرأ الجمهور خطوات بضم فسكون على أصل جمع السلامة ، وقرأ ابن عامر وقنبل عن ابن كثير وحفص عن عاصم بضم الخاء والطاء على الإتياع ، والإتياع يساوى السكون فى الخفة على اللسان .

والاقتداء بالشيطان إرسال النفس على العمل بما يوسوسه لها من الخواطر الشرية، فإن الشياطين موجودات مدركة لها اتصال بالنفوس البشرية لعله كاتصال الجاذبية بالأفلاك والمغناطيس بالحديد ، فإذا حصل التوجه من أحدها إلى الآخر بأسباب غير معلومة حدثت فى النفس خواطر سيئة ، فإن أرسل المكلف نفسه لاتباعها ولم يردعها بما له من الإرادة والعزيمة حققها فى فعله ، وإن كبجها وصددها عن ذلك غلبها . ولذلك أودع الله فىنا العقل والإرادة والقدرة وكمّل لنا ذلك بالهدى الدينى عوننا وعصمة عن تلميتها لئلا تضلنا الخواطر الشيطانية حتى نرى حسنا ما ليس بالحسن ، ولهذا جاء فى الحديث « من همّ بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة » لأنه لما همّ بها فذلك حين تسلطت عليه القوة الشيطانية ولما عدل عنها فذلك حين غلب الإرادة الخيرية عليها ، ومثل هذا يقال فى الخواطر الخيرية وهى الناشئة عن التوجهات الملكية ، فإذا تنازع الداعيان فى نفوسنا احتجنا فى التغلب إلى الاستعانة بمقولنا وآرائنا ، وقدرتنا ، وهُدَى الله تعالى إيانا . وذلك هو المعبر عنه عند الأشعرى بالكسب ، وعنه يترتب الثواب والعقاب .

واللام فى الشيطان للجنس ، ويجوز أن تكون للمعهد ، ويكون المراد إبليس وهو أصل الشياطين وآمرهم فكل ما ينشأ من وسوسة الشياطين فهو راجع إليه لأنه الذى خطا الخطوات الأولى .

وقوله إنه لكم عدو مبين، إنَّ لجرد الاهتمام بالخبر لأن العداوة بين الشيطان والناس معلومة متقررة عند المؤمنين والمشرّكين وقد كانوا في الحج يرمون الجمار ويعتقدون أنهم يرجون الشيطان، أو تجعل إن التناكيد بتزليل غير المتردد في الحكم منزلة المتردد أو المنكر لأنهم لا تبعاهم الإشارات الشيطانية بمنزلة من ينكر عداوته كما قال عبدة :

إن الذين ترونهم إخوانكم يشقى غليل صدورهم أن تصرعوا

وأيا ما كان فإن تقييد معنى التعميل والربط في مثل هذا وتغنى غناء الفاء وهو شأنها بعد الأمر والنهي على ما في دلائل الإعجاز ومثله قول بشار :

بكرًا صاحبِيَّ قبلَ الهجير إنَّ ذاك النجاحَ في التبكير .

وقد تقدم ذلك .

وإنما كان عدوا لأن عنصر خلقته مخالف لعنصر خلقته الإنسان فاتصاله بالإنسان يؤثر خلاف ما يلائمه، وقد كثر في القرآن تمثيل الشيطان في صورة العدو المتربص بنا الدوائر لإثارة داعية مخالفته في نفوسنا كي لا نغتر حين نجد الخواطر الشريرة في أنفسنا فنظّمها ما نشأت فينا إلا وهي نافعة لنا لأنها تولدت من نفوسنا، ولأجل هذا أيضا صورت لنا النفس في صورة العدو في مثل هاته الأحوال .

ومعنى المبين الظاهر العداوة من أبان الذي هو بمعنى بان وليس من أبان الذي همزته للتعمية بمعنى أظهر لأن الشيطان لا يُظهر لنا العداوة بل يلبس لنا وسوسته في لباس النصيحة أو جلب الملائم، ولذلك سماه الله وليًّا فقال « ومن يتخذ الشيطان وليًّا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا »، إلا أن الله فضحه فلم يبق مسلم تروج عليه تليساته حتى في حال اتباعه لخطواته فهو يعلم أنها وساوسه المضرة إلا أنه تغلبه شهوته وضعف عزيمته ورقة ديانته .

وقوله إنما يأمركم بالسوء والفحشاء استئناف يبانى لقوله « إنه لكم عدو مبين » فيثول إلى كونه علة للعلة إذ يسأل السامع عن ثبوت العداوة مع عدم سبق المعرفة ومع بُعد ما بيننا وبينه فقيل إنما يأمركم أي لأنه لا يأمركم إلا بالسوء الخ أي يحسن لكم ما فيه مضر تكتم لأن عداوته أمر خفي عرفناه من آثار أفعاله .

والأمر في الآية مجاز عن الوسوسة والتزيين إذ لا يسمع أحد صيغ أمر من الشيطان . ولك أن تجعل جملة إنما يأمركم تمثيلية بتشبيه حاله وحالهم في التسويل والوسوسة وفي تلقيهم

ما يسوس لهم بحال الأمر والمأمور ويكون لفظ يأمر مستعملا في حقيقته مفيدا مع ذلك الرمز إلى أنهم لا إرادة لهم ولا يملكون أمر أنفسهم وفي هذا زيادة تشنيع لحالهم وإثارة للعداوة بين الشيطان وبينهم .

والسوء الضّر من ساءه سوءا ، فالصدر بفتح السين وأما السوء بضم السين فاسم للمصدر .

والفحشاء اسم مشتق من فحش إذا تجاوز الحد المعروف في فعله أو قوله واختص في كلام العرب بما تجاوز حد الآداب وعظم إنكاره ، لأن وساوس النفس تثول إلى مضرة كشرب الخمر والقتل المفضي للثأر أو إلى سوءة وعار كالزنا والكذب ، فالمطف هنا عطف لمتغيرين بالمفهوم والذات لا محالة بشهادة اللغة وإن كانا متحدين في الحكم الشرعي لدخول كليهما تحت وصف الحرام أو الكبيرة وأما تصادقهما معا في بعض الذنوب كالسرقة فلا التفات إليه كسائر الكليات المتصادقة .

وقوله « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » يشير إلى ما اختلقه المشركون وأهل الضلال من رسوم العبادات ونسبة أشياء لدين الله ما أمر الله بها . وخصه بالمطف مع أنه بعض السوء والفحشاء لاشتماله على أكبر الكبائر وهو الشرك والافتراء على الله .

ومفعول تعلمون محذوف وهو ضمير عائد إلى (ما) وهو رابط الصلة ، ومعنى ما لا تعلمون : لا تعلمون أنه من عند الله بقرينة قوله « على الله » أي لا تعلمون أنه يرضيه ويأمر به ، وطريق معرفة رضا الله وأمره هو الرجوع إلى الوحي وإلى ما يتفرع عنه من القياس وأدلة الشريعة المستقرأة من أدلتها . ولذلك قال الأصوليون : يجوز للمجتهد أن يقول فيما أداه إليه اجتهاده بطريق القياس : إنه دين الله ولا يجوز أن يقول قاله الله ، لأن المجتهد قد حصلت له مقدمة قطعية مستقرأة من الشريعة انعقد الإجماع عليها وهي وجوب عمله بما أداه إليه اجتهاده بأن ينمل به في الفتوى والقضاء وخاصة نفسه فهو إذا أفتى به وأخبر فقد قال على الله ما يعلم أنه يرضى الله تعالى بحسب ما كُلف به من الظن .

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ
ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ 170

الأحسن عندي أن يكون عطفًا على قوله «ولا تتبعوا خطوات الشيطان» ، فإن
المقصود بالخطاب في ذلك هم المشركون فإنهم الذين ائتمروا لأمره بالسوء والفحشاء ،
وخاصة بأن يقولوا على الله ما لا يملكون ، والمسلمون مُحَاشُونَ عن مجموع ذلك .

وفي هذه الآية المعطوفة زيادة تقطيع لحال أهل الشرك ، فبعد أن أثبت لهم اتباعهم
خطوات الشيطان فيما حَرَّمُوا على أنفسهم من الطيبات ، أعقب ذلك بذكر إعراضهم عن
يدعواهم إلى اتباع ما أنزل الله ، وتشبثوا بعدم مخالفتهم ما أَلْفَوْا عليه آباءهم ، وأعرضوا عن
الدعوة إلى غير ذلك دون تأمل ولا تدبر .

﴿بل﴾ إضراب إبطال ، أى أضرَبُوا عن قول الرسول ، اتَّبِعُوا ما أنزل الله ، إضراب
إعراض بدون حجة إلا بأنه مخالف لما أَلْفَوْا عليه آباءهم .

وفي ضمير لهم التفات من الخطاب الذى فى قوله «ولا تتبعوا خطوات الشيطان» .
والمراد بما أَلْفَوْا عليه ءآباءهم ، ما وَجَدُوهم عليه من أمور الشرك كما قالوا «إنا وجدنا
ءآباءنا على أمة وإنا على ءآثارهم مقتدون» والأمة : الملة وأعظم ذلك عبادة الأصنام .

وقوله «أو لو كان ءآباؤهم لا يعقلون شيئًا ولا يهتدون» كلام من جانب آخر للرد على
قولهم تتبع ما أَلْفَيْنَا عليه آباءنا ، فإن التكلم لما حكاه عنهم رد قولهم هذا باستفهام يُقصد
منه الرد ثم التعجيب ، فالهمزة مستعملة فى الإنكار كناية وفى التعجيب إيماء ، والمراد
بالإنكار الرد والتخطئة لا الإنكار بمعنى النفي .

ولو للشرط وجوابها محذوف دل عليه الكلام السابق تقديره : لا تَبْعُوهم ، والمستفهم
عنه هو الارتباط الذى بين الشرط وجوابه ، وإنما صارت الهمزة للرد لأجل العلم بأن
المستفهم عنه يجاب عنه بالإثبات بقرائن حال الخبر عنه والمستفهم .

ومثل هذا التركيب من بديع التراكيب العربية وأعلاها إيجازا و (لَوْ) فى مثله
تسمى وصلية وكذلك (إِنْ) إذا وقعت فى موقع (لَوْ) ، وللملء فى معنى الواو وأداة
الشرط فى مثله ثلاثة أقوال :

القول الاول إنها للحال وإليه ذهب ابن جني والرزوقي وصاحب الكشاف قال ابن جني
في شرح الحماسة عند قول عمرو بن معديكرب :

لَيْسَ الْجَمَالُ بِمُتَزَرٍّ فَأَعْلَمَ وَإِنْ رَدَيْتَ بُرْدًا

ونحو منه بيت الكتاب :

* عَاوِذْ هَرَاةَ وَإِنْ مَعْمُورُهَا خَرِبًا ^(١) *

وذلك أن الواو وما بعدها منصوبة الموضع بمَاوِذْ كما أنها وما بعدها في قوله وإن رديت بردا
منصوبة الموضع بما قبلها وقريب من هذا : أزورك راغباً في وأحسن إليك شاكرًا إلى ، فراغباً
وشاكرًا منصوبان على الحال بما قبلهما وهما في معنى الشرط وما قبلهما نائب عن الجواب
المقدر لهما ألا ترى أن معناه إن رغبت في زرتك وإن شكرتني أحسنت إليك ، وسألت مرة
أبا علي عن قوله :

* عَاوِذْ هَرَاةَ وَإِنْ مَعْمُورُهَا خَرِبًا *

كيف موقع الواو هنا وأومات في ذلك له إلى ما نحن بصدده فرأيت أنه كالمصانع في الجواب
لا قُصُورًا بحمد الله عنه ولكن فتورًا عن تكلفه فأجَمَمْتُهُ ، وقال الرزوقي هناك :
قوله « وإن رديت بردا » في موضع الحال كأنه قال ليس جمالك بمنزرد مددي معه برد
والحال قد يكون فيه معنى الشرط كما أن الشرط فيه معنى الحال فالأول كقولك لأفعلنه
كائنًا ما كان أي إن كان هذا أو إن كان ذاك ، واثنائي كبيت الكتاب :

* عَاوِذْ هَرَاةَ وَإِنْ مَعْمُورُهَا خَرِبًا *

لأن الواو منه في موضع الحال كما هو في بيت عمرو وفيه لفظ الشرط ومعناه وما قبله
نائب عن الجواب ، وتقديره : إن معمورها خربا فعاودها وإن رديت بردا على منزرد فليس الجمال
بذلك » اه ، وقال صاحب الكشاف : في هذه الآية وفي نظيرتها في سورة المائدة « الواو

(١) هو لرجل من ربيعة قاله يرثي زوجه في واقعة فتح عبد الله بن خازم هراة سنة ست وستين

وبعده قوله :

وَأَسْعِدِ الْيَوْمَ مَشْغُوفًا إِذَا طَرِبَا

وَارْجِعْ بِطَرْفِكَ نَحْوَ الْخُنْدَقَيْنِ تَرَى
هَامًا تَزَقَّى وَأَوْصَالًا مُفَرَّقَةً
رُزْءًا جَلِيلًا وَأَمْرًا مَفْظُلًا مَحْجَبًا
وَمَنْزِلًا مُقْفَرًا مِنْ أَهْلِهِ خَرِبًا

للحال» ، ثم ظاهر كلام ابن جني والرزوقي أن الحال في مثله من الجملة المذكورة قبل الواو وهو الذي نجاه البيضاوي هنا ورجحه عبد الحكيم ، وذهب صاحب الكشف إلى أن الحال من جملة محذوفة تقديرها أيتبعونهم ولو كان آباؤهم ، وعلى اعتبار الواو والواو الحال فهمزة الاستفهام في قوله ، أو لو كان آباؤهم ليست مقدمة من تأخير كما هو شأنها مع واو العطف والفاء وثم بل الهمزة داخلية على الجملة الحالية ، لأن محل الإنكار هو تلك الحالة ولذلك قال في الكشف في سورة المائدة « الواو واو الحال قد دخلت عليها همزة الإنكار » وقدر هنا وفي المائدة محذوفاً هو مدخول الهمزة في التقدير يدل عليه ما قبله فقدره هنا أيتبعون آباءهم وقدره في سورة المائدة أَحَسِبُهُمْ ذَلِكَ ، وهذا اختلاف في رأيه ، فمن لا يقدر محذوفاً يجعل الهمزة داخلية على جملة الحال .

القول الثاني أن الواو لامطف قيل على الجملة المتقدمة وإليه ذهب البيضاوي ولا أعلم له سلفاً فيه وهو وجه جيد أي قالوا بل تتبع ولو كان آباؤهم ، وعليه فالجملة المعطوفة تارة تكون من كلام الحاكي كما في الآية أي يقولونه في كل حال ولو كان آباؤهم إلخ فهو من محبة التعاطفين من كلامي متكلمين عطف التلقين كما تقدم في قوله تعالى « قال ومن ذريتي » ، وتارة تكون من كلام صاحب الكلام الأول كما في بيت الحماسة وبيت الكتاب وتارة تكون من كلام الحاكي تلقيناً للمحكي عنه وتقديراً له من كلامه كقول رؤبة :

قالت بناتُ العمِّ يأسلمنَّ وإنَّ كانَ فقيراً مُعْدمًا قالتُ وإنَّ

وقيل العطف على جملة محذوفة ونسبه الرضى للجرمي وقدروا الجملة بشرطية مخالفة للشرط المذكور ، والتقدير: يتبعونهم إن كانوا يملكون ويهتدون ولو كانوا لا يملكون ولا يهتدون وكذلك التقدير في نظائره من الشواهد وهذا هو الجارى على السنة العربيين عندنا في نظائره لخفة مؤنثه .

القول الثالث: مختار الرضى أن الواو في مثله للاعتراض إما في آخر الكلام كما هنا وإما في وسطه ، وليس الاعتراض معنى من معاني الواو ولكنه استعمال يرجع إلى واو الحال . فأما الشرط المقترب بهذه الواو فليكونه وقع موقع الحال أو المعطوف أو الاعتراض من كلام سابق غير شرط ، كان معنى الشرطية فيه ضعيفا لذلك اختلف النحاة في أنه باق على معنى للشرط أو انسلخ عنه إلى معنى جديد فظاهر كلام ابن جني والرزوقي أن الشرطية باقية ولذلك جملا يقر بان معنى الشرط من معنى الحال يؤمئذ إلى وجه الجمع بين كون الجملة

حالية وكونها شرطية ، وإليه مال البيضاوى هنا وحسنه عبد الحكيم وهو الحق ، ووجهه معنى الشرطية فيه أن الكلام الذى قبله إذا ذكر فيه حكم وذكر معه ما يدل على وجود سبب لذلك الحكم وكان لذلك السبب أفراد أو أحوال متعددة منها ما هو مظنة لأن تتخلف السببية عنده لوجود ما ينافيها معه فإنهم يأتون بجملة شرطية مقترنة بإن أو لو دلالة على الربط والتعليق بين الحالة المظنون فيها تخلف التسبب وبين الفعل السبب عن تلك الحالة ، لأن جملة الشرط تدل على السبب وجملة الجزاء تدل على السبب ويستغنون حينئذ عن ذكر الجزاء لأنه يُعلم من أصل الكلام الذى عُقِبَ بجملة الشرط .

وإنما خُصَّ هذا النوع بحرفي (إن - ولو) في كلام العرب لدالتهما على ندرة حصول الشرط أو امتناعه ، إلا أنه إذا كان ذلك الشرط نادر الحصول جاءوا معه بإن كيبت عمرو ، وإذا كان ممتنع الحصول في نفس الأمر جاءوا معه بلو كما في هذه الآية ، وربما أتوا بلو لشرط شديد الندرة ، للدلالة على أنه قريب من الممتنع ، فيكون استعمال لو معه مجازاً مُرسلاً تبعياً .

وذهب جماعة إلى أن (إن - ولو) في مثل هذا التركيب خرجتا عن الشرطية إلى معنى جديد ، وظاهر كلام صاحب الكشف في قوله تعالى « ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن » أن لو فيه للفرض ؛ إذ فسر به قوله : مفروضا إعجابك حسنهن ، وقال صاحب الكشف هنا إن الشرط في مثله لمجرد التسوية وهي لا تقتضى جواباً على الصحيح لخروجها عن معنى الشرطية وإنما يقدرون الجواب توضيحاً للمعنى وتصويراً له . اهـ . وسمى المتأخرون من النحاة (إن - ولو) هاتين وصليتين ، وفسره التفزازانى في المطول بأنهما لمجرد الوصل والربط في مقام التأكيد .

وإذ قد تحققت معنى هذا الشرط فقد حان أن نبين لك وجه الحق في الواو المقارنة له المختلف فيها ذلك الاختلاف الذى سمعته ، فإن كان ما بعد الواو معتبرا من جملة الكلام الذى قبلها فلا شبهة في أن الواو للحال وأنه المعنى المراد وهو الغالب ، وإن كان ما بعدها من كلام آخر فهى واو العطف لا محالة عطفت ما بعدها على مضمون الكلام الأول على معنى التلقين ، وذلك كما في قوله تعالى « قل أولو كانوا لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » وكذلك الآية التى نحن بصدد تفسيرها ، فإن جىء همزة الاستفهام دليل على أنه كلام آخر ، وكذلك

بيت « قالت بنات العم » المتقدم ، وإن كان ما بعدها من جملة الكلام الأول لكنه منظور فيه إلى جواب سؤال يخطر ببال السامع فالواو للاستئناف البياني الذي عبر عنه الرضى بالاعتراض مثل قول كعب بن زهير :

لا تأخذنني بأقوال الوشاة ولم أذنب وإن كثرت في الأفاويل

فإن موقع الشرط فيه ليس موقع الحال بل موقع رد سؤال سائل يقول: أنتفى عن نفسك الذنب . وقد كثر القول في إثباته .

وقوله « لا يعقلون شيئاً » أى لا يدركون شيئاً من المدركات ، وهذا مبالغة في إلزامهم بالخطأ في اتباع آبائهم عن غير تبصر ولا تأمل ، وتقدم القول في كلمة شيء .

ومتعلق « ولا يهتدون » محذوف أى إلى شيء ، وهذه الحالة ممتعة في نفس الأمر؛ لأن لا آبائهم عقولا تدرك الأشياء ، وفيهم بعض الاهتداء مثل اهتدائهم إلى إثبات وجود الله تعالى وإلى بعض ما عليه أمورهم من الخير كإغاثة الملهوف وقرى الضيف وحفظ العهد ونحو ذلك ، ولهذا صح وقوع لوا الشرطية هنا . وقد أشبعت الكلام على (لو) هذه؛ لأن الكلام عليها لا يوجد مفصلاً في كتب النحو ، وقد أجحف فيه صاحب المغنى . وليس لهذه الآية تعلق بأحكام الاجتهاد والتقليد؛ لأنها ذم للذين أبوا أن يتبعوا ما أنزل الله ، فأما التقليد فهو تقليد للمتبعين ما أنزل الله .

﴿ وَمِثْلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمِثْلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً

صُمُّ بِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ 171

لما ذكر تلقيهم الدعوة إلى اتباع الدين بالإعراض إلى أن بلغ قوله « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » ، وذكر فساد عقيدتهم إلى أن بلغ قوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » الآية ، فالمراد بالذين كفروا المضروب لهم التل هنا هو عين المراد من الناس في قوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » ، وعين المراد من الذين ظلموا في قوله « ولو ترى الذين ظلموا » ، وعين الناس في قوله « يأبى الناس كلوا مما في الأرض حكلاً طيباً » ، وعين المراد من ضمير الغائب في قوله

« وإذا قيل لهم » ، عُقِبَ ذلك كله بتمثيلٍ فطيعٍ حالهم إبلاغاً في البيان واستحضاراً لهم بالمثال ، وفائدة التمثيل تقدمت عند قوله تعالى « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » .
 وإنما عطفه بالواو هنا ولم يفصله كما فصل قوله « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » لأنه أريد هنا جعل هذه صفة مستقلة لهم في تلقى دعوة الإسلام ولو لم يعطفه لما صح ذلك .
 والمثل هنا لمّا أضيف إلى الذين كفروا كان ظاهراً في تشبيه حالهم عند سماع دعوة النبي صلى الله عليه وسلم إياهم إلى الإسلام بحال الأنعام عند سماع دعوة من ينمق بها في أنهم لا يفهمون إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم يدعوهم إلى متابعتهم من غير تبصر في دلائل صدقه وصحة دينه ، فكلٌّ من الحالة المشبهة والحالة المشبه بها يشتمل على أشياء : داعٍ ومدعو ودعوة ، وفهمٌ وإعراض وتصميم ، وكل من هاته الأشياء التي هي أجزاء التشبيه المركب صالح لأن يكون مشبهاً بجزء من أجزاء المشبه به ، وهذا من أبداع التمثيل وقد أوجزته الآية إيجازاً بديعاً ، والمقصود ابتداءً هو تشبيه حال الكفار لا محالة ، ويستتبع ذلك تشبيه حال النبي وحال دعوته ، وللكفار هنا حالتان : إحداها حالة الإعراض عن داعي الإسلام ، والثانية حالة الإقبال على عبادة الأصنام ، وقد تضمنت الحالتين الآية السابقة وهي قوله « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » وأعظمه عبادة الأصنام ، فجاء هذا المثل بياناً لما طوى في الآية السابقة .

فإن قلت : مقتضى الظاهر أن يقال : ومثل الذين كفروا كمثل غنمٍ الذي ينمق ؛ لأن الكفار هم المشبهون والذي ينمق يُشبهه داعي الكفار فلماذا عدل عن ذلك ؟ وهل هذا الأسلوب يدل على أن المقصود تشبيه النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه لهم والذي ينمق ؟ قلت : كلا الأمرين منتفٍ ؛ فإن قوله : ومثل الذين ، صريح في أنه تشبيه هيئة بهيئة كما تقدم في قوله تعالى « مثلهم كمثل الذي استوقد » ، وإذا كان كذلك كانت أجزاء المركبين غير منظور إليها استقلالاً وأياً ذكرت في جانب المركب المشبه والمركب المشبه به أجزأك ، وإنما كان الغالب أن يبدؤوا الجملة الدالة على المركب المشبه به بما يقابل المذكور في المركب المشبه نحو « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » وقد لا يلتزمون ذلك ، فقد قال الله تعالى « مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريحٍ فيها صر » الآية . والذي يقابل ما ينفقون في جانب المشبه به هو قوله « حرث قوم » وقال « مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع

سنابل » وإنما الذى يقابل الذين ينفقون فى جانب المشبه به هو زارع الحبة وهو غير مذكور فى اللفظ أصلاً وقال تعالى « كالذى ينفق ماله رثاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثل كمثل صفوان عليه تراب » الآية ، والذى يقابل الصفوان فى جانب المشبه هو المال المنفق لا الذى ينفق ، وفى الحديث الصحيح: مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر أجراً الخ ، والذى يقابل الرجل الذى استأجر فى جانب المشبه هو الله تعالى فى ثوابه للمسلمين وغيرهم ممن آمن قبلنا ، وهو غير مذكور فى جانب المشبه أصلاً ، وهو استعمال كثير جداً ، وعليه فالتقديرات الواقعة للمفسرين هنا تقادير لبيان المعنى ، والآية تحتل أن يكون المراد تشبيه حال المشركين فى إعراضهم عن الإسلام بحال الذى ينفق بالغنى ، أو تشبيه حال المشركين فى إقبالهم على الأصنام بحال الداعى للغنى ، وأياً ما كان فالغنى تسمع صوت الدعاء والنداء ولا تفهم ما يتكلم به الناقع ، والمشركون لم يهتدوا بالأدلة التى جاء بها النبىء صلى الله عليه وسلم فيكون قوله « إلا دعاء ونداء » من تكملة أوصاف بعض أجزاء المركب التمثيل فى جانب المشبه به. وذلك صالح لأن يكون مجرد إتمام للتشبيه إن كان المراد تشبيه المشركين بقلّة الإدراك ، ولأن يكون احتراساً فى التشبيه إن كان المراد تشبيه الأصنام حين يدعوها المشركون بالغنى حين ينعق بها رعاتها فهي لا تسمع إلا دعاء ونداء ، ومعلوم أن الأصنام لا تسمع لا دعاء ولا نداء فيكون حينئذ مثل قوله تعالى « فهي كالحجارة أو أشد قسوة » ثم قال « وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار » .

وقد جوز المفسرون أن يكون التمثيل على إحدى الطريقتين ، وعندى أن الجمع بينهما ممكن ولعله من مراد الله تعالى ؛ فقد قدمنا أن التشبيه التمثيل يحتمل كل ما حتمته من الهيئة كلها ، وهيئة المشركين فى تلقى الدعوة مشتملة على إعراض عنها وإقبال على دينهم كما هو مدلول قوله تعالى « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نطيع » الآية ، فهذه الحالة كلها تشبه حال الناقع بما لا يسمع ، فالنبىء يدعوهم كناقع بغنى لا تفقه دليلاً ، وهم يدعون أصنامهم كناقع بغنى لا تفقه شيئاً .

ومن بلاغة القرآن صلوحية آياته لعمان كثيرة يفرضها السامع .

والنعق نداء الغنى وفعله كضرب ومنع ولم يُقرأ إلا بكسر العين فلعل وزن ضرب فيه أنصح وإن كان وزن منع أقيس ، وقد أخذ الأخطل معنى هذه الآية فى قوله يصف جريراً

بأن لا طائل في هجائه الأخطل :

فانمق بضأنك يا جرير فإنما منتك تنسك في الظلام ضللا
سم والدعاء والدعاء قيل بمعنى واحد، فهو تأكيد ولا يصح ، وقيل الدعاء للقريب والدعاء للبعيد ، وقيل الدعاء ما يُسمع والدعاء قد يسمع وقد لا يسمع ولا يصح .
والظاهر أن المراد بهما نوعان من الأصوات التي تفهمها الغنم ، فالدعاء ما يخاطب به الغنم من الأصوات الدالة على الزجر وهي أسماء الأصوات ه والدعاء رفع الصوت عليها لتجتمع إلى رعائهم ولا يجوز أن يكونا بمعنى واحد مع وجود العطف؛ لأن التوكيد اللفظي لا يعطف فإن حقيقة النداء رفع الصوت لإسماع الكلام ، أو المراد به هنا نداء الرعاء بعضهم بعضا للتعاون على ذود الغنم ، وسيأتي معنى النداء عند قوله تعالى « ونودوا أن تلكم الجنة » في سورة الأعراف .

وقوله « صم بكم عمى » أخبار لمحذوف على طريقة الحذف المعبر عنه في علم المعاني بتأبئة الاستعمال بعد أن أجرى عليهم التمثيل ، والأوصاف إن رجعت للمشركين فهي تشبيه بليغ وهو الظاهر وإن رجعت إلى الأصنام المفهومة من ينمق على أحد الاحتمالين المتقدمين فهي حقيقة وتكون شاهداً على صحة الوصف بالعدم لمن لا يصح اتصافه بالملكة كقولك للحائط: هو أعمى ، إلا أن يجاب بأن الأصنام لما فرضها المشركون عقلاء آلهة وأريد إثبات انعدام الإحساس منهم عبر عنها بهذه الأوصاف تهكما بالمشركين فقيل : صم بكم عمى كقول إبراهيم « يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر » .

وقوله « فهم لا يعقلون » تقرير كجىء النتيجة بعد البرهان، فإن كان ذلك راجعاً للمشركين فالاستنتاج عقب الاستدلال ظاهر لخفاء النتيجة في بادئ الرأي ، أى إن تأملتم وجدتمهم لا يعقلون؛ لأنهم كالأنعام والصم والبكم الخ ، وإن كان راجعاً للأنعام فالاستنتاج للتنبيه على غباوة المشركين الذين عبدوها . وجىء الضمير لهم بضمير العقلاء تهكم بالمشركين لأنهم جعلوا الأصنام في أعلى مراتب العقلاء كما تقدم .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ
إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ 172

اعتراض بخطاب المسلمين بالامتنان عليهم بإباحة ما في الأرض من الطيبات جرّت إليه مناسبة الانتقال، فقد انتقل من توبيخ أهل الشرك على أن حرّموا ما خلقه الله من الطيبات إلى تحذير المسلمين من مثل ذلك مع بيان ما حرّم عليهم من المظومات، وقد أعيد مضمون الجملة المتقدمة جملة «يا أيها الناس كلوا مما في الأرض» بضمون جملة «يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم» ليكون خطاب المسلمين مستقلاً بنفسه، ولهذا كان الخطاب هنا بيا أيها الذين آمنوا، والكلام على الطيبات تقدم قريباً.

وقوله «واشكروا لله» مطوف على الأمر بأكل الطيبات الدال على الإباحة والامتنان، والأمر في اشكروا للوجوب لأن شكر النعم واجب.

وتقدم وجه تعديّة فعل الشكر بحرف اللام عند قوله تعالى «واشكروا لي». والعدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر لأن في الاسم الظاهر إشعاراً بالإلهية فكأنه يورى إلى ألا تشكر الأصنام؛ لأنها لم تخلق شيئاً مما على الأرض باعتراف المشركين أنفسهم فلا تستحق شكراً. وهذا من جعل اللقب دامفهوم بالقرينة؛ إذ الضمير لا يصلح لذلك إلا في مواضع.

ولذلك جاء بالشرط فقال «إن كنتم إيّاه تعبدون» أي اشكروه على ما رزقكم إن كنتم ممن يتصف بأنه لا يعبد إلا الله أي إن كنتم هذا الفريق وهذه سجيّتكم، ومن شأن كان إذا جاءت وخبرها جملة مضارعية أن تدل على الانصاف بالعنوان لا على الوقوع بالفعل مثل قوله «إن كنتم للرؤيا تعبرون» أي إن كان هذا العلم من صفاتكم، والمعنى إن كنتم لا تشركون معه في العبادة غيره فاشكروه وحده.

فالمراد بالعبادة هنا الاعتقاد بالإلهية والخضوع والاعتراف وليس المراد بها الطاعات الشرعية. وجواب الشرط محذوف أغنى عنه ما تقدمه من قوله «واشكروا».

﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ 173

استثناف بياني ، ذلك أن الإذن بأكل الطيبات يثير سؤال من يسأل ما هي الطيبات فجاء هذا الاستثناف مبيِّناً المحرمات وهي أضداد الطيبات ، لتعرف الطيبات بطريق المضادة الاستفادة من صيغة الحصر ، وإنما سلك طريق بيان ضد الطيبات للاختصار؛ فإن المحرمات قليلة ، ولأن في هذا الحصر تعريضا بالمشرकिन الذين حرموا على أنفسهم كثيرا من الطيبات وأحلوا الميتة والدم ، ولما كان القصر هنا حقيقيا لأن المخاطب به هم المؤمنون وهم لا يعتقدون خلاف ما يُشرع لهم ، لم يكن في هذا القصر قلبُ اعتقادٍ أحدٍ وإنما حصل الرد به على المشرकिन بطريقة التعريض .

(وإنما) بمعنى (ما وإلا) أى ما حَرَّمَ عليكم إلا الميتة وما عطف عليها ، ومعلوم من المقام أن المقصود ما حَرَّمَ من المأكولات .
والحرام: الممنوع منعا شديدا .

والمَيْتَةُ بالتخفيف هي في أصل اللغة الذَّاتُ التي أصابها الموت فخففها ومشدَّدها سواء كالميتِ والميتِ ، ثم خُصَّ الخفف مع التأنيث بالدابة التي تقصد ذكاتها إذا ماتت بدون ذكاة ، فقليل: إن هذا من نقل الشرع وقيل: هو حقيقة عرفية قبل الشرع وهو الظاهر بدليل إطلاقها في القرآن على هذا المعنى .

وقرأ الجمهور الميتة بتخفيف الياء وقرأه أبو جعفر بتشديد الياء .

وإضافة التحريم إلى ذات الميتة وما عطف عليها هو من المسألة الملقبة في أصول الفقه بإضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان ، ومحملة على تحريم ما يُقصد من تلك العين باعتبار نوعها نحو « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ » أو باعتبار المقام نحو « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ » فيقدر في جميع ذلك مضاف يدل عليه السياق ، أو يقال: أقيم اسم الذات مقام الفعل المقصود منها للمبالغة ، فإذا تعين ما تقصد له قُصر التحريم والتحليل على ذلك ، وإلا عُمِّمَ احتياطا ، فنحو حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ متعين لحرمة تزوجهن وما هو من توابع ذلك كما اقتضاه السياق، فلا يخطر بالبال أن يحُرِّمَ تقبيلهن أو محادثتهن ، ونحو: فَاجْتَنِبُوهُ بالنسبة إلى اليسر

والأزلام متمين^١ لاجتناب اللعب بها دون نجاسة ذواتها ، والميتة هنا عام ؛ لأنه معرّف بلام الجنس ، فتحريم أكل الميتة هو نصّ الآية وصريحها لوقوع فعل (حَرَّمَ) بعد قوله « كُلا » من طيبات ما رزقناكم^٢ وهذا القدر متفق عليه بين علماء الإسلام ، واختلفوا فيما عدا الأكل من الانتفاع بأجزاء الميتة كالانتفاع بصوفها ومالا يتصل بلحمها مما كان يُنتزع منها في وقت حياتها فقال مالك : يجوز الانتفاع بذلك ، ولا ينتفع بقرنها وأظلافها وريشها وأنيابها لأن فيها حياة إلّا نَابَ الفيل المسمى العَاج ، وليس دليله على هذا التحريم منترعا من هذه الآية ولكنه أخذَ بدلالة الإشارة ؛ لأن تحريم أكل الميتة أشارَ إلى خبائثتها ولحمها وما في معناها ، وقال الشافعي : يحرم الانتفاع بكل أجزاء الميتة ، ولادليل له من فعل حَرَّمَ ؛ لأن الفعل في حيز الإثبات لا عموم له ، ولأنّ لنظ الميتة كُلا وليس كليا فليس من صيغ العموم ، فيرجع الاستدلال به إلى مسألة الخلاف في الأخذ بأوائل الأسماء أو أواخرها وهي مسألة ترجع إلى إعمال دليل الاحتياط وفيه مراتب وعليه قرائن ولا أحسبها متوافرة هنا ، وقال أبو حنيفة لا يجوز الانتفاع بالميتة بوجه ولا يُطعمها السكّاب ولا الجوارح ، لأن ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرمها الله تحريما مطلقا معلقا بعينها مؤكدا به حكم الخطر ، فقوله موافق لقول مالك فيما عدا استدلاله .

وأما جلد الميتة فله شبه من جهة ظاهره كشبه الشعر والصوف ، ومن جهة باطنه كشبه اللحم ، ولتعارض هذين الشبهين اختلف الفقهاء في الانتفاع بجلد الميتة إذا دُبِغ فقال أحمد ابن حنبل : لا يطهر جلد الميتة بالدبغ ، وقال أبو حنيفة والشافعي : يطهر بالدبغ ما عدا جلد الخنزير ، لأنه محرم العين ، ونسب هذا إلى الزهري ، وألحق الشافعي جلد السكّاب بجلد الخنزير ، وقال مالك يطهر ظاهر الجلد بالدبغ لأنه يصير صلبا لا يداخله ما يجاوره ، وأما باطنه فلا يطهر بالدبغ ولذلك قال : يجوز استعمال جلد الميتة المدبوغ في غير وضع الماء فيه ، ومنع أن يصلى به أو عليه ، وقول أبي حنيفة أرجح للحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى شاة ميتة كانت ليمونة أم المؤمنين فقال : هلاّ أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به ، ولما جاء في الحديث الآخر من قوله « أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طُهِرَ »^(١) ، ويظهر أن هذين الخبرين لم يبلغا مبلغ الصحة عند مالك ولكن صحتهما ثبتت عند غيره ، والقياس يقتضى طهارة الجلد المدبوغ

(١) رواه الترمذى والنسائى وأحمد وابن ماجه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم .

لأن الدبغ يزيل ما في الجلد من توقع العفونة العارضة للحيوان غير المذكى فهو مزيل لمعنى القذارة والخبائة العارضتين للميتة .

ويستثنى من عموم الميتة ميتة الحوت ونحوه من دواب البحر التى لا تعيش فى البر وسيأتى الكلام عليها عند قوله تعالى: « أحل لكم صيد البحر وطعامه » فى سورة العقود .
واعلم أن حكمة تحريم الميتة فيما أرى هى أن الحيوان لا يموت غالبا إلا وقد أصيب بملة والعلل مختلفة وهى تترك فى لحم الحيوان أجزاء منها فإذا أكلها الانسان قد يخالط جزءاً من دمه جراثيم الأمراض، مع أن الدم الذى فى الحيوان إذا وقت دورته غلبت فيه الأجزاء الضارة على الأجزاء النافعة ، ولذلك شرعت الذكاة لأن المذكى مات من غير علة غالبا ولأن إراقة الدم الذى فيه تجعل لحمه تقيا مما يخشى منه أضرار .

ومن أجل هذا قال مالك فى الجنين: أن ذكاته ذكاة أمه ؛ لأنه لاتصاله بأجزاء أمه صار استفراغ دم أمه استفراغا لدمه ولذلك يموت بموتها فسلم من عاهة المتية وهو مدلول الحديث الصحيح « ذكاة الجنين ذكاة أمه » وبه أخذ الشافعى ، وقال أبو حنيفة لا يؤكل الجنين إذا خرج ميتا فاعتبر أنه ميتة لم يذك ، وتناول الحديث بما هو معلوم فى الأصول، ولكن القياس الذى ذكرناه فى تأييد مذهب مالك لا يقبل تأويلا .

وقد ألحق بعض الفقهاء بالحوت الجراد تؤكل ميتته لأنه تنذر ذكاته وهو قول ابن نافع وابن عبد الحكم من المالكية تمسكا بما فى صحيح مسلم من حديث عبد الله بن أبى أوفى غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات كننا نأكل الجراد معه هـ .

وسواء كان معه ظرفا لغوا متملقا بنأ كل أم كان ظرفا مستقرا حالا من ضمير كنا فهو يقتضى الإباحة إماما بأكله صلى الله عليه وسلم إياه وإما بتقريره ذلك فتخص به الآية لأنه حديث صحيح ، وأما حديث أحلت لنا ميتتان السمك والجراد فلا يصلح للتخصيص لأنه ضعيف كما قال ابن العربى فى الأحكام ، ومنعه مالك وجمهور أصحابه إلا أن يذكى ذكاة أمثاله كالطرح فى الماء السخن أو قطع ما لا يعيش بقطعه .

ولعل مالك رحمه الله استضعف الحديث الذى فى مسلم أو حمله على الاضطراب فى السفر أو حمله على أنهم كانوا يصنعون به ما يقوم مقام الذكاة قال ابن وهب: إن ضم الجراد فى غرائر

فضمه ذلك ذكاة له ، وقد ذكر في الموطأ حديث عمر وقول كعب الأحبار في الجراد أنه من الحوت وبينت توهم كعب الأحبار في كتابي المسمى « كشف الغطى على الموطأ » .
وأما الدم فإنما نص الله على تحريمه لأن العرب كانت تأكل الدم ، كانوا يأخذون المباعر فيملاؤنها دما ثم يشوونها بالنار ويأكلونها ، وحكمة تحريم الدم أن شره يورث ضراوة في الإنسان فتغلظ طباعه ويصير كالحيوان الفترس ، وهذا مناف لمقصد الشريعة ، لأنها جاءت لإتمام مكارم الأخلاق وإبعاد الإنسان عن التهور والهمجية ، ولذلك قيد في بعض الآيات بالمسفوح أى المهرق ، لأنه كثير لو تناوله الإنسان اعتاده ولو اعتاده أورثه ضراوة ، ولذا عفت الشريعة عما يبق في العروق بعد خروج الدم المسفوح بالذبح أو النحر ، وقاس كثير من الفقهاء نجاسة الدم على تحريم أكله وهو مذهب مالك ، ومداركهم في ذلك ضعيفة ، ولعلمهم رأوا مع ذلك أن فيه قدارة .

والدم معروف مدلوله في اللغة وهو إفراز من المفرزات الناشئة عن الغذاء وبه الحياة وأصل خلقته في الجسد آت من انقلاب دم الحيض في رحم الحامل إلى جسد الجنين بواسطة المصراة المتصل بين الرحم وجسد الجنين وهو الذى يقطع حين الولادة ، وتجده في جسد الحيوان بعد بروزه من بطن أمه يكون من الأغذية بواسطة هضم الكبد للغذاء المنحدر إليها من المعدة بعد هضمه في المعدة ويخرج من الكبد مع عرق فيها فيصعد إلى القلب الذى يدفعه إلى الشرايين وهى العروق الغليظة وإلى العروق الرقيقة بقوة حركة القلب بالفتح والإغلاق حركة ما كينية هوائية ، ثم يدور الدم في العروق منتقلا من بعضها إلى بعض بواسطة حركات القلب وتنفس الرئة وبذلك الدوران يسلم من التمعن فلذلك إذا تعطلت دورته حصة طويلة مات الحيوان .

ولحم الخنزير هو لحم الحيوان المعروف بهذا الاسم . وقد قال بعض المفسرين : إن العرب كانوا يأكلون الخنزير الوحشى دون الإنسانى ، أى لأنهم لم يعتادوا تربية الخنازير وإذا كان التحريم واردا على الخنزير الوحشى فالخنزير الإنسانى أولى بالتحريم أو مساوٍ للوحشى .
وذكر اللحم هنا لأنه المقصود للأكل فلا دلالة في ذكره على إباحة شئ آخر منه ولا على عدمها ، فإنه قد يعبر ببعض الجسم على جميعه كقوله تعالى عن زكرياء « رب إني وهن العظم منى » ، وأما نجاسته ونجاسة شعره أو إباحتها فذلك غرض آخر ليس هو المراد من الآية .

وقد قيل في وجه ذكر اللحم هنا وتركه في قوله « إنما حرم عليكم الميتة » وجوه قال ابن عطية: إن المقصد الدلالة على تحريم عينه ذُكِّيَ أم لم يُدَكَّ اهـ . ومراده بهذا ألا يتوهم متوهم أنه إنما يحرم إذا كان ميتة وفيه بعد ، وقال الألوسي خصه لإظهار حرمة ، لأنهم فضلوه على سائر اللحوم فربما استعظموا وقوع تحريمه اهـ . يريد أن ذكره لزيادة التغليظ أى ذلك اللحم الذى تذكرونه بشراهة ، ولا أحسب ذلك ، لأن الذين استجادوا لحم الخنزير هم الروم دون العرب ، وعندى أن إقحام لفظ اللحم هنا إما مجرد تفنن في الفصاحة وإما للإيحاء إلى طهارة ذاته كسائر الحيوان ، وإنما الحرم أكله لثلاثا يفضى تحريمه بالناس إلى قتله أو تمذيبه ، فيكون فيه حجة لمذهب مالك بطهارة عين الخنزير كسائر الحيوان الحى ، وإما للترخيص في الانتفاع بشعره ؛ لأنهم كانوا يفرزون به الجلد .

وحكمة تحريم لحم الخنزير أنه يتناول القاذورات بإفراط فتنشأ في لحمه دودة مما يقتاته لاتهمضمها معدته فإذا أصيب بها آكله قتلته .

ومن عجيب ما يتعرض له المفسرون والفقهاء البحث في حرمة خنزير الماء وهى مسألة فارغة إذ أسماء أنواع الحوت روعيت فيها المشابهة كما سموا بعض الحوت فرس البحر وبعضه حمام البحر وكتب البحر ، فكيف يقول أحد بتأثير الأسماء والألقاب في الأحكام الشرعية وفي المدونة توقّف مالك أن يجيب في خنزير الماء وقال: أنتم تقولون خنزير . قال ابن شأس : رأى غير واحد أن توقّف مالك حقيقة لعموم « أحل لكم صيد البحر » وعموم قوله تعالى « ولحم الخنزير » ورأى بعضهم أنه غير متوقّف فيه حقيقة ، وإنما امتنع من الجواب إنكاراً عليهم تسميتهم إياه خنزيراً ولذلك قال أنتم تسمونه خنزيراً يعنى أن العرب لم يكونوا يسمونه خنزيراً وأنه لا ينبغي تسميته خنزيراً ثم السؤال عن أكله حتى يقول قائلون أكلوا لحم الخنزير ، أى فيرجع كلام مالك إلى صون ألفاظ الشريعة ألا يتلاعب بها ، وعن أبى حنيفة أنه منع أكل خنزير البحر غير متردد أخذاً بأنه سمي خنزيراً ، وهذا عجيب منه وهو المعروف بصاحب رأى ، ومن أين لنا ألا يكون لذلك الحوت اسم آخر في لغة بعض العرب فيكون أكله محرماً على فريق ومباحاً لفريق .

وقوله تعالى « وما أهل به لغير الله » أى ما أعلن به أو نودى عليه بغير اسم الله تعالى ، وهو مأخوذ من أهل إذا رفع صوته بالكلام ومثله استهل ويقولون: استهل الصبي صارخاً إذا رفع

صوته بالبكاء ، وأهلّ بالخج أو العمرة إذا رفع صوته بالتلبية عند الشروع فيهما ، والأقرب أنه مشتق من قول الرجل : هلا لقصد التنبيه المستلزم لرفع الصوت وهلا أيضا اسم صوت لرجل الخيل ، وقيل مشتق من الهلال ، لأنهم كانوا إذا رأوا الهلال نادى بعضهم بعضا وهو عندي من تلفيقات اللغويين وأهل الإشتقاق ، ولعل اسم الهلال إن كان مشتقا وكانوا يصيحون عند رؤيته هو الذي اشتق من هلّ وأهلّ بمعنى رفع صوته ، لأن تصاريف أهلّ أكثر ، ولأنهم سمو الهلال شهرا من الشهرة كما سيأتي .

وكانت العرب في الجاهلية إذا ذبحت أو نحرت للصنم صاجوا باسم الصنم عند الذبح فقالوا باسم اللات أو باسم العزى أو نحوها ، وكذلك كان عند الأمم التي تعبد آلهة إذا قربت لها القرابين ، وكان نداء المعبود ودعاؤه عند الذبح إليه عادة عند اليونان كما جاء في الإلياذة لهوميروس .

فأهلّ في الآية مبنى للمجهول أى ما أهل عليه المهل غير اسم الله ، وضمن أهل معنى تقرب فعدى لمتعلقه بالباء وباللام مثل تقرب ، فالضمير المجرور بالباء عائد إلى ما أهل ، وفائدة هذا التضمن تحريم ما تقرب به لغير الله تعالى سواء نودى عليه باسم المتقرب إليه أم لا ، والمراد بغير الله الأصنام ونحوها .

وأما ما يذبحه سودان بلدنا بنية أن الجن تشرب دمه ولا يذكرون اسم الله عليه زعما بأن الجن تفر من نورانية اسم الله فالظاهر أنه لا يجوز أكله وإن كان الذين يفعلونه مسلمين ولا يخرجهم ذلك عن الإسلام .

وقال ابن عرفة في تفسيره : الأظهر جواز أكله لأنه لم يهل به لغير الله .

وقوله : فمن اضطر الخ الفاء فيه لتفريع الإخبار لا لتفريع المعنى ، فإن معنى رفع الحرج عن المضطر لا ينشأ عن التحريم ، والمضطر هو الذى ألجأته الضرورة أى الحاجة أى اضطر إلى أكل شيء من هذه المحرمات فلا إثم عليه ، وقوله غير باغ ولا عادي حال ، والبنى الظلم ، والعدوان المحاربة والقتال ، ومجىء هذه الحال هنا للتنويه بشأن المضطر في حال إباحتها للمحرمات له بأنه باكلها يكون غير باغ ولا عاد ، لأن الضرورة تلجئ إلى البنى والاعتداء فالآية إيماء إلى علة الرخصة وهى رفع البنى والعدوان بين الأمة ، وهى أيضا إيماء إلى حد الضرورة وهى الحاجة التى يشعر عندها من لم يكن دأبه البنى والعدوان بأنه سيعنى ويعتدى

وهذا تحديد منضبط، فإن الناس متفاوتون في تحمل الجوع ولتفاوت الأمزجة في مقاومته ، ومن الفقهاء من يحدد الضرورة بخشية الهلاك وسراهم الإفضاء إلى الموت والمرض وإلا فإن حالة الإشراف على الموت لا ينفع عندها الأكل ، فلم أن نقي الإثم عن المضطر فيما يتناوله من هذه المحرمات منوط بحالة الاضطراب ، فإذا تناول ما أزال به الضرورة فقد عاد التحريم كما كان ، فالجائع يأكل من هاته المحرمات إن لم يجد غيرها أكلا يفييه عن الجوع وإذا خاف أن تستمر به الحاجة كمن توسط فلاة في سفر أن يتزود من بعض هاته الأشياء حتى إن استغنى عنها طرحها ، لأنه لا يدرى هل يتفق له وجدها مرة أخرى ، ومن عجب الخلاف بين الفقهاء أن ينسب إلى أبي حنيفة والشافعي أن المضطر لا يشبع ولا يتزود خلافا لماك في ذلك والظاهر أنه خلاف لفظي والله تعالى يقول «إن الله غفورٌ رحيمٌ» في معرض الامتنان فكيف يأمر الجائع بالبقاء على بعض جوعه ويأمر السائر بالإلقاء بنفسه إلى التهلكة إن لم يتزود ، وقد فسر قوله غير باغ ولا عاد بتفاسير أخرى : فمن الشافعي أنه غير الباغى والعادى على الإمام لا عاص بسفره فلا رخصة له فلا يجوز له أكل ذلك عند الاضطراب فأجاب المالكية : بأن عصيانه بالسفر لا يقتضى أن يؤمر بمعصية أكبر وهي إتلاف نفسه بترك أكل ما ذكر وهو إلجاء ممكن .

ومما اختلفوا في قياسه على ضرورة الجوع ضرورة التداوى ، فقيل لا يتداوى بهاته المحرمات ولا بشيء مما حرم الله كالخمر وهذا قول مالك والجمهور ، ولم يزل الناس يستشكلونه لاتحاد العلة وهي حفظ الحياة ، وعندى أن وجهه أن تحقق العلة فيه منتف إذ لم يبلغ العلم بخصائص الأدوية ظن نفعها كلها إلا ما جرب منها ، وكم من أغلاط كانت للمتطببين في خصائص الدواء ، ونقل الفخر عن بعضهم إباحة تناول المحرمات في الأدوية ، وعندى أنه إذا وقع قوة ظن الأطباء الثقات بنفع الدواء المحرم من مرض عظيم وتبينه أو غلب ذلك في التجربة فالجواز قياسا على أكل المضطر وإلا فلا .

وقرأ أبو جعفر: فمن اضطر بكسر الطاء، لأن أصله اضطرر براءين أولاهما مكسورة فلما أريد إدغام الراء الأولى في الثانية نقلت حركتها إلى الطاء بعد طرح حركة الطاء.

وقوله «إن الله غفور رحيم» تذييل قصد به الامتنان ، أى إن الله موصوف بهذين الوصفين فلا جرم أن يغفر للمضطر أكل الميتة لأنه رحيم بالناس ، فالمغفرة هنا بمعنى التجاوز

عما تمكن المؤاخذة عليه لا بمعنى تجاوز الذنب ، ونحوه قوله صلى الله عليه وسلم في رؤيا القلب « وفي زعه ضعف والله يغفر له » .

ومعنى الآية : أن رفع الإثم عن المضطر حكم يناسب من اتصف بالمغفرة والرحمة .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا
قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ
الْقِيَمَةِ وَلَا يَزْكِيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ 174

عود إلى محاجة أهل الكتاب لأحق بقوله تعالى « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من بينات والهدى » بمناسبة قوله « إنما حرم عليكم الميتة والدم » تحذيراً للمسلمين مما أحدثه اليهود في دينهم من تحريم بعض ما أحل الله لهم ، وتحليل بعض ما حرم الله عليهم ؛ لأنهم كانوا إذا أرادوا التوسيع والتضييق تركوا أن يقرؤا من كتابهم ما غيروا العمل بأحكامه كما قال تعالى « تجاملونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً » كما فعلوا في ترك قراءة حكم رجم الزاني في التوراة حين دعا النبي صلى الله عليه وسلم أحد اليهود ليقرا ذلك الحكم من التوراة فوضع اليهودي يده على الكلام الوارد في ذلك كما أخرجه البخاري في كتاب الحدود ولجريانه على مناسبة إباحة ما أبيح من المأكولات جاء قوله هنا « أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار » لقصد المشاكلة .

وفي هذا تهية للتخلص إلى ابتداء شرائع الإسلام ؛ فإن هذا الكلام فيه إبطال لما شرعه أهل الكتاب في دينهم فكون التخلص ملونا بلوني الغرض السابق والغرض اللاحق .
وعُدل عن تعريفهم بغير الوصول إلى الوصول لما في الصلة من الإيحاء إلى سبب الخبر وعلمته نحو قوله تعالى « إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين » .

والقول في الكتابان تقدم عند قوله تعالى « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من بينات والهدى » والكتاب المذكور هنا هو الكتاب المهود من السياق وهو كتاب الذين يكتُمون ، فيشبه أن تكون (أل) عوضاً عن المضاف إليه ، والذين يكتُمونه هم اليهود والنصارى أى يكتُمون البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم ويكتُمون بعض الأحكام التي بدلوها

وقوله « ويشترون به ثمنا قليلا » تقدم تفسيره عند قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » وهو المال الذي يأخذونه من الناس جزاء على إفتائهم بما يلائم هواهم مخالفا لشرعهم أو على الحكم بذلك ، فالتمن يطلق على الرشوة لأنها تمن يدفع عوضا عن جور الحاكم وتحريف المفتي .

وقوله « أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار » جئ باسم الإشارة لإشهارهم لئلا يخفى أمرهم على الناس وللتنبية على أن ما يجربه عن اسم الإشارة استحقوه بسبب ما ذكر قبل اسم الإشارة ، كما تقدم في قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » ، وهو تأكيد للسببية المدلول عليها بالموصول ، وفعل يأكلون مستعار لأخذ الرشا المعبر عنها بالتمن والظاهر أنه مستعمل في زمان الحال ، أى ما يأكلون وقت كتبهم واشترائهم إلا النار لأنه الأصل في المضارع .

والأكل مستعار للانتفاع مع الإخفاء ، لأن الأكل انتفاع بالطعام وتغيب له فهو خفي لا يظهر كحال الرشوة ، ولما لم يكن لا كل الرشوة على كتمان الأحكام أكل نار تعين أن في الكلام مجازا ، فقيل هو مجاز عقلى في تعلق الأكل بالنار وليست هى له وإنما له سببها أعنى الرشوة ، قال التفتازانى : وهو الذى يوهمه ظاهر كلام الكشف لكنه صرح أخيرا بغيره ، وقيل هو مجاز في الطرّف بأن أطلق لفظ النار على الرشوة إطلاقا للاسم على سببه قال التفتازانى : وهو الذى صرح به في الكشف ونظره بقول الأعرابى يوجب امراته وكان يقلّها :

أَكَلْتُ دَمًا إِنْ لَمْ أَرُعْكَ بِضَرَّةٍ بَعِيدَةٍ مَهْوَى الْقُرْطِ طَبِيعَةِ النَّشْرِ

أراد الحلف بطريقة الدعاء على نفسه أن يأكل دما أى دية دم فقد تضمن الدعاء على نفسه بقتل أحد أقاربه وبذهاب مروهته ، لأنهم كانوا يتعبدون بأخذ الدية عن القتل ولا يرضون إلا بالقود ، واختار عبد الحكيم أنه استمارة تمثيلية : شبهت الهيئة الحاصلة من أكلهم الرشا بالهيئة المنتزعة من أكلهم النار وأطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة .

قلت : ولا يضر كون الهيئة المشبه بها غير محسوسة لأنها هيئة متخيلة كقوله (أعلام) ياقوت نشرن على رماح من زبرجد) فالركب الذى من شأنه أن يدل على الهيئة المشبهة

أن يقال: أولئك ما يأخذون إلا أخذاً فظيماً مُهلكاً فإن تناولها كتناول النار للأكل فإنه كله هلاك من وقت تناولها باليد إلى حصولها في البطن ، ووجه كون الرشوة مهلكة أن فيها اضمحلال أمر الأمة وذهاب حرمة العلماء والدين فتكون هذه الاستعارة بمنزلة قوله تعالى «وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها» أى على وشك الهلاك والاضمحلال. والذي يدعو إلى المصير للتمثيلية هو قوله تعالى « في بطونهم » فإن الرشوة لا تؤكل في البطن فيتعين أن يكون المركب كله استعارة ، ولو جعلت الاستعارة في خصوص لفظ النار لكان قوله « يأكلون في بطونهم » مستعملاً في المركب الحقيقي ، وهو لا يصح ، ولولا قوله في بطونهم لأمكن أن يقال : إنَّ يأكلون هنا مستعمل حقيقة عرفية في غصب الحق ونحو ذلك .

وجوزوا أن يكون قوله « يأكلون » مستقبلاً ، أى ما سيأكلون إلا النار على أنه تهديد ووعيد بعذاب الآخرة ، وهو وجهه ، ونكتة استعارة الأكل هنا إلى اصطلاحهم بنار جهنم هي مشاكلة تقديرية لقوله « يشترون به ثمناً قليلاً » فإن المراد بالثمن هنا الرشوة ، وقد شاع تسمية أخذ الرشوة أكلاً .

وقوله « ولا يكلمهم الله » نفي للكلام والمراد به لازم معناه وهو الكناية عن الغضب ، فأراد نفي كلام التكريم ، فلا يناق قوله تعالى « فوربك لنسئلنهم أجمعين عما كانوا يعملون » ، وقوله « ولا يزكيهم » أي لا يثني عليهم في ذلك المجمع ، وذلك إشعار لهم بأنهم ضارون إلى العذاب ؛ لأنه إذا نقيت التزكية أعقبها الذم والتوبيخ ، فهو كناية عن ذمهم في ذلك المجمع إذ ليس يومئذ سكوت .

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ وَالْعَذَابِ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرُ لَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ 175

إن جعلت أولئك مبتدأً ثانياً لجملة هي خبر ثان عن المبتدأ الأول وهو اسم إن في قوله « إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب » فالقول فيه كالقول في نظيره وهو « أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ » ونكتة تكريره أنه للتنبيه على أن المشار إليه جدير بأحكام أخرى

غير الحكم السابق وأن تلك الأحكام لأهميتها ينبغي ألا تجعل معطوفة تابعة للحكم الأول بل تفرد بالحكمة .

وإن جعلته مبتدأ مستقلا مع جملته فالجمله مستأنفة استئنفا بيانيا لبيان سبب انغماسهم في عذاب النار ؛ لأنه وعيد عظيم جدا يستوجب أن يسأل عنه السائل فيبين بأنهم أخذوا الضلال ونبذوا الهدى واختاروا العذاب ونبذوا المغفرة ، ومجىء السند إليه حينئذ اسم إشارة لتفطيع حالهم ؛ لأنه يشير لهم بوصفهم السابق وهو كتمان ما أنزل الله من الكتاب . ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى في كتمان الكتاب أن كل آية أخفوها أو أفسدوها بالتأويل فقد ارتفع مدلولها المقصود منها وإذا ارتفع مدلولها نسي العمل بها فأقدم الناس على ما حذرهم منه ، ففي كتمانهم حق رُفع وباطل وُضع .

ومعنى اشتراء العذاب بالمغفرة أنهم فعلوا ذلك الكتمان عن عمد وعلم بسوء عاقبته ، فهم قد رضوا بالعذاب وإضاعة المغفرة فكأنهم استبدلوا بالمغفرة العذاب والقول في معنى اشتروا تقدم عند قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » .

وقوله « فما أصبرهم على النار » تعجيب من شدة صبرهم على عذاب النار ، ولما كان شأن التعجيب أن يكون ناشئا عن مشاهدة صبرهم على العذاب وهذا الصبر غير حاصل في وقت نزول هاته الآية بنى التعجيب على تنزيل غير الواقع منزلة الواقع لشدة استحضار السامع إياه بما وصف به من الصفات الماضية ، وهذا من طرق جعل المحقق الحصول في المستقبل بمنزلة الحاصل ، ومنه التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي وتنزيل التخيل منزلة المشاهد كقول زهير:

تَبَصَّرَ خَلِيلِي هَلْ تَرَى مِنْ ظَفَائِنَ تَحْمَلُنَ بِالْعُلْيَاءِ مِنْ فَوْقِ جُرُثْمِ

بعد أن ذكر أنه وقف بالدار بعد عشرين حجة ، وقول مالك بن الرِّيب .

دَعَانِي الْهَوَى مِنْ أَهْلِ وَدْدِي وَجِيرَتِي بَذَى الطَّيْسَيْنِ فَالْتَفَتُ وَرَائِيَا

وقريب منه قوله تعالى « كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ » على جعل « لترون »

جواب (لَوْ) .

﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ 176

جاء باسم الإشارة لربط الكلام اللاحق بالسابق على طريقة العرب في أمثاله إذا طال الفصل بين الشيء وما ارتبط به من حكم أو علة أو نحوها كقول النابغة :

* وذلك من تلقاء مثلك رائع *

بعد قوله :

* أَنَا فِي آيَةِ اللَّعْنِ أَنَّكَ لُمْتَنِي *

والكلام السابق الأظهر أنه قوله « فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ » والمعنى أنهم استحقوا العذاب على كتمانهم بسبب أن الله أنزل الكتاب بالحق فكتمانهم شيئاً من الكتاب كتمان للحق وذلك فساد وتغيير لمراد الله ؛ لأن ما يُبكم من الحق يخلفه الباطل كما بيناه آنفاً فحق عليهم العذاب لكتمانهم ، لأنه مخالف مراد الله من تنزيله ، وعليه فالكتاب في قوله « أَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ » هو عين الكتاب المذكور في قوله « إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ » وهو كتابهم التوراة والإنجيل ليسكون الموضوع في العلة والحكم الملل واحداً ، وعليه فالجملة فصلت من الجملة التي قبلها لجريانها منها مجرى العلة .

ويجوز أن يكون المشار إليه السابق هو الكتمان المأخوذ من يكتُمون ، أي إنما كتموا ما كتموا بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق فعلموا أنه على النعت الذي بشر الله به على لسان التوراة . والمعنى أنهم كتموا دلائل صدق النبي حسداً وعناداً ؛ لأن الله أنزل القرآن على محمد ، فالكتاب هنا غير الكتاب في قوله « إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ » . والجملة على هذا الوجه استئناف بياني لاستغراب تعمد كتمان ما أنزل الله من الكتاب وإن هذا الصنع الشنيع لا يكون إلا عن سبب عظيم ، فبين بقوله تعالى « ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ » .

وقوله « وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ » تذييل ولكنه عطف بالواو لأنه يتضمن تسكلة وصف الذين اشتروا الضلالة بالهدى ووعيدهم ، والمراد بالذين اختلَفوا عين المراد من قوله : « الَّذِينَ يَكْتُمُونَ » والذين اشتروا ، فالوصلات كلها على نسق واحد .

والمراد من الكتاب المجرور بنى يحتمل أنه المراد من الكتاب في قوله « نَزَلَ الْكِتَابُ » فهو القرآن فيكون من الإظهار في مقام الإضمار ليناسب استقلال جملة التذييل بذاتها ويكون المراد باختلفوا على هذا الوجه أنهم اختلفوا مع الذين آمنوا منهم أو اختلفوا فيما يصفون به القرآن من تكذيب به كله أو تكذيب مالا يوافق هواهم وتصديق ما يؤيد كتبهم ، ويحتمل أن المراد من الكتاب المجرور بنى هو المراد من المنصوب في قوله « مَا أَنْزَلَ اللَّهُ الْكِتَابَ » يعنى التوراة والإنجيل أى اختلفوا فى الذى يُقَرِّئُونَهُ والذى يغيرونه وفى الإيمان بالإنجيل والإيمان بالتوراة ، ومن المحتمل أن يكون المراد بالذين اختلفوا فى الكتاب ما يشمل المشركين وأن يكون الاختلاف هو اختلاف معاذيرهم عن القرآن إذ قالوا: سحرٌ أو شعر أو كهانة أو أساطير الأولين . لكنه خروج عن سياق الكلام على أهل الكتاب ، ومن المحتمل أيضا أن يكون المراد بالكتاب الجنس أى الذين اختلفوا فى كتب الله فآمنوا ببعضها وكفروا بالقرآن .

وفائدة الإظهار فى مقام الإضمار فى قوله : الكتاب أن يكون التذييل مستقلا بنفسه لجريانه مجرى المثل ، وللمفسرين وجوه كثيرة فى قوله « وَإِنَّ الَّذِينَ اختلفوا فى الْكِتَابِ » متفاوتة البعد .

ووصف الشقاق بالبعيد مجاز غعلى أى بعيد صاحبه عن الوفاق كقوله تعالى « ولا يزالون مختلفين »

﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِ الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَى السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ 177

قَدَّمْنَا عند قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» أَنْ قوله «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب» متصل بقوله تعالى «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها»، وأنه ختام للمحاجة في شأن تحويل القبلة، وأن ما بين هذا وذلك كله اعتراض أُطْبِ فيه وأُطِيل لأخذ معانيه بعضها بِحُجَزٍ بعض .
فهذا إقبال على خطاب المؤمنين بمناسبة ذكر أحوال أهل الكتاب وحسدِهم المؤمنين على اتباع الإسلام مرادٌ منه تلقين المسلمين الحجة على أهل الكتاب في تهويلهم على المسلمين بإبطال القبلة التي كانوا يصلُّون إليها في ذلك تعريض بأهل الكتاب .

فأهل الكتاب رأوا أن المسلمين كانوا على شيء من البر باستقبالهم قبلتهم فلما تحولوا عنها لزوم بأنهم أضاعوا أمراً من أمور البر، يقول عدٌّ عن هذا وأعرضوا عن تهويل الواهنين وهَبُوا أَنْ قُبلة الصلاة تغيرت أو كانت الصلاة بلا قبلة أصلاً فهل ذلك أمر له أثر في تركيبة النفوس واتصافها بالبر، فذكر المشرق والمغرب اقتصار على أشهر الجهات أو هو للإشارة إلى قبلة اليهود وقبلة النصارى لإبطال تهويل الفريقين على المسلمين حين استقبلوا الكعبة، ومنهم من جعله لكل من يسمع الخطاب .

والبر: سمة الإحسان وشدة الرضا والخير الكامل الشامل ولذلك توصف به الأفعال القوية الإحسان فيقال: بر الوالدين وبر الحج وقال تعالى «لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون»، والمراد به هنا بر العبد ربه بحسن المعاملة في تلقى شرائعه وأوامره .

ونفى البر عن استقبال الجهات مع أن منها ما هو مشروع كاستقبال الكعبة : إما لأنه من الوسائل لا من المقاصد فلا ينبغي أن يكون الاشتغال به قصارى همه المؤمنين ولذلك أسقطه الله عن الناس في حال العجز والنسيان وصلوات النوافل على الدابة في السفر، ولذلك قال «ولكن البر من ءامن» إلخ فإن ذلك كله من أهم مقاصد الشريعة وفيه جماع صلاح النفس والجماعة ونظير هذا قوله تعالى «أجعلتم سقاية الحاج» الآيات فيكون النفي على معنى نفي الكمال، وإمّا لأن المنفى عنه البرُّ هو استقبال قبلي اليهود والنصارى فقد تقدم لنا أن ذلك الاستقبال غير مشروع في أصل دينهم ولكنه شيء استحسنته أنبياءُهم ورهبانهم ولذلك نفي البر عن تولية المشرق والمغرب تنبيهاً على ذلك .

وقرأ الجمهور «ليس البر» برفع البر على أنه اسم ليس والخبر هو أن تولوا وقرأ حمزة

وحفص عن عاصم بنصب البرّ على أن قوله « أن تولوا » اسمٌ ليس مؤخر، وبكثر في كلام العرب تقديم الخبر على الاسم في باب كان وأخواتها إذا كان أحد معمولي هذا الباب مركبا من أن المصدرية وفعلها كان التكلم بالخيار في المعلوم الآخر بين أن يرفعه وأن ينصبه وشأن اسم ليس أن يكون هو الجدير بكونه مبتدأ به، فوجه قراءة رفع البر أن البر أمر مشهور معروف لأهل الأديان مرغوب للجميع فإذا جعل مبتدأ في حالة النفي أصفت الأسماع إلى الخبر، وأما توجيه قراءة النصب فلأن أمر استقبال القبلة هو الشغل الشاغل لهم فإذا ذكر خبره قبله ترّقب السامع المبتدأ فإذا سمعه تقرر في علمه .

وقوله « ولكن البرّ من آمن » إخبار عن المصدر باسم الذات للمبالغة كعكسه في قولها « فإنما هي إقبال وإدبار » وذلك كثير في الكلام ومنه قوله تعالى « إن أصبح ماؤكم غورا » وقول النابغة :

وقد خِفْتُ حَتَّى مَا تَزِيدُ حَافَتِي عَلَى وَعَلٍ فِي ذِي الْمَطَارَةِ عَاقِلَ
أى وعِل هو مخافة أى خائف، ومن قدر في مثله مضافاً أى برّ من آمن أو ولكن ذو البر فإنما عنى بيان المعنى لا أن هنالك مقدارا ؛ لأنه يخرج الكلام عن البلاغة إلى كلام مفسول كما قال التفتازانى ، وعن المبرد : لو كنتُ ممن يقرأ لقرأتُ ولكن البرّ بفتح الباء ، وكأنه أراد الاستثناء عن التقدير في الإخبار عن البرّ بحملة « من آمن » لأن من آمن هو البار لا نفس البرّ وكيف يقرأ كذلك والبر معطوف بلكن في مقابلة البر المثبت فهل يكون إلا عينه ولذا لم يقرأ أحد إلا البرّ بكسر الباء ، على أن القراءات مروية وليست اختيارا ولعل هذا لا يصح عن المبرد ، وقرأ نافع وابن عامر ولكن البرّ بتخفيف النون من لكن ورفع البر على الابتداء وقرأه بقية العشرة بتشديد نون لكن ونصب البر والمعنى واحد .

وتعريف « والكتب » تعريف الجنس المفيد للاستغراق أى آمن بكتب الله مثل التوراة والإنجيل والقرآن ، ووجه التعبير بصيغة المفرد أنها أخف مع عدم التباس التعريف بأن يكون للمهد ؛ لأن عطف النبيين على الكتاب قرينة على أن اللام في الكتاب للاستغراق فأوثر صيغة المفرد طلباً لخفة اللفظ .

وما يُظن من أن استغراق المفرد المعروف باللام أشمل من استغراق الجمع المعروف بها ليس جارياً على الاستعمال وإنما توهمه السكاكى في المفتاح في قوله تعالى « قال ربّ إني وهن العظم مني »

من كلام وقع في الكشف وما نقل عن ابن عباس أنه قرأ قوله تعالى : كُلُّ ءَامَنٍ بِاللّٰهِ وملائكته وكتبه ، وقال الكتاب أكثر من الكتب فلو صحَّ ذلك عنه لم يكن مريدا به توجيه قراءته وكتابه المعروف بالإضافة بل عني به الأسماء المنفية بلا التبرئة تفرقة بين نحو لا رجل في الدار ونحو لا رجال في الدار في تطرق احتمال نقي جنس المجموع لا جنس الأفراد على ما فيه من البحث فلا ينبغي التعلُّق بتلك الكلمة ولا يصح التعلُّق بما ذكره صاحب المفتاح .

والذي ينبغي اعتماده أن استغراق المفرد والجمع في المعرفة باللام وفي المنفى بلا التبرئة سواء وإنما يختلف تعبير أهل اللسان مرة بصيغة الإفراد ومرة بصيغة الجمع تبعاً لحكاية الصورة المستحضرة في ذهن المتكلم والمناسبة لمقام الكلام ، فأما في المنفى بلا النافية للجنس فلك أن تقول لا رجل في الدار ولا رجال في الدار على السواء إلا إذا رجح أحد التعبيرين مرجح لفظي ، وأما في المعرفة باللام أو بالإضافة فكذلك في صحة التعبير بالمفرد والجمع سوى أنه قد يتوهم احتمال إرادة العهد وذلك يعرض للمفرد والجمع ويندفع بالقرائن . وعلى في قوله « على محبة » مجاز في التمكن من حب المال مثل « أولئك على هدى » وهي في مثل هذا المقام للتنبيه على أبعد الأحوال من مظنة الوصف فلهذا تفيد مفاد كلمة مع وتدل على معنى الاحتراس كما هي في قوله تعالى « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً » وقول زهير :

مَنْ يَلْقَ يَوْمًا عَلَى عِلَّاتِهِ هَرِمًا يَلْقَ السَّاحَةَ فِيهِ وَالنَّدَى خُلُقًا

قال الأعمى في شرحه أي فكيف به وهو على غير تلك الحالة اه .

وليس هذا معنى مستقلا من معاني على بل هو استعمال مجازي أريد به تحقق ثبوت مدلول مدخولها المعمول متعلقها ، لأنه لبعد وقوعه يحتاج إلى التحقيق ، والضمير للمال لا محالة والمراد أنه يعطى المال مع حبه للمال وعدم زهاده فيه فيدل على أنه إنما يعطيه مرضاة لله تعالى ولذلك كان فعله هذا برا .

وذكر أصنافا ممن يؤتون المال لأن إتيانهم المال ينجم عنه خيرات ومصالح . فذكر ذوى القربى أي أصحاب قرابة المعطى فاللام في القربى عوض عن المضاف إليه ، أمر المرء بالإحسان إليهم لأن مواساتهم تكسبهم محبتهم إياه والثامهم وهذا الثام القبائل الذى

أراد الله بقوله « لتعارفوا » فليس مقيداً بوصف فقرهم كما فسر به بعض المفسرين بل ذلك شامل للهدية لأغنيائهم وشامل للتوسعة على المتضائقين وترفيه عيشتهم، إذ المقصود هو التعاطف. ثم ذكر اليتامى وهم مظنة الضعف لظهور أن المراد اليتيم المحتاج حاجة دون الفقر وإنما هو فاقد ما كان ينيله أبوه من رفاهة عيش، فإيتاؤهم المال يجبر صدع حياتهم وذكر السائلين وهم الفقراء والمسكنة: الذل مشتقة من السكون ووزن مسكين مفعيل للمبالغة مثل منطبق والمسكين الفقير الذى أذله الفقر وقد اتفق أئمة اللغة أن المسكين غير الفقير فقيل هو أقل فقراً من الفقير وقيل هو أشد فقراً وهذا قول الجمهور وقد يطلق أحدهما فى موضع الآخر إذا لم يجتمعا وقد اجتمع فى قوله تعالى « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » ونظيرها فى ذكر هؤلاء الأربعة قوله تعالى « يسألونك ما إذا أنفقون قل ما أنفقتم من خير فلولوالدين والأفريق واليتيمى والمساكين وابن السبيل »

وذكر السائلين وهم الفقراء كنى عنهم بالسائلين لأن شأن المرء أن تمنعه نفسه من أن يسأل الناس لغير حاجة غالباً .

فالسؤال علامة الحاجة غالباً ، ولو أدخل الشك فى العلامات الاعتيادية لارتفعت الأحكام فلو تحقق غنى السائل لما شرع إعطاؤه لمجرد سؤاله ، ورووا: للسائل حق ولو جاء راكباً على فرس وهو ضعيف . وذكر ابن السبيل وهو الغريب أغنى الضيف فى البوادرى؛ إذ لم يكن فى القبائل نزل أو خانات أو فنادق ولم يكن السائر يستصحب معه المال وإنما يحمل زاد يومه ولذلك كان حق الضيافة فرضاً على المسلمين أى فى البوادرى ونحوها . وذكر الرقاب والمراد فداء الأسرى وعتق العبيد . ثم ذكر الزكاة وهى حق المال لأجل الغنى ومصارفها مذكورة فى آياتها، وذكر الوفاء بالعهد لما فيه من الثقة بالمعاهد ومن كرم النفس وكون الجِد والحق لها دربة وسجية، وإنما قيد بالظرف وهو إذا عاهدوا أى وقت حصول العهد فلا يتأخر وفاؤهم طرفة عين، وفيه تنبيه على وجوب الاحتياط عند بذل العهد بحيث لا يعاهد حتى يتحقق أنه يستطيع الوفاء كأنه يقول: فإن علموا ألا يوفوا فلا يعاهدوا . وعطف « والوفون » على « مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ » وغير أسلوب الوصف فلم يقل وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ للدلالة على مغايرة الوصفين بأن الأول من علائق حق الله تعالى وأصول الدين والثانى من حقوق العباد .

وذكر الصابرين فى البأساء لما فى الصبر من الخصائص التى ذكرناها عند قوله تعالى

« واستمعينوا بالصبر والصلوة » ثم ذكر مواقفه التي لا يمدوها وهي حالة الشدة ، وحالة الضر ، وحالة القتال ، والبأساء والضراء ايمان على وزن فعلاء وليسا وصفين إذ لم يسمع لهما أفعلٌ مذكراً ، والبأساء مشتقة من البؤس وهو سوء الحالة من فقر ونحوه من المكروه ، قال الراغب : وقد غلب في الفقر ومنه البئيس الفقير ، والبأساء الشدة في المال . والضراء شدة الحال على الإنسان مشتقة من الضر ويقابلها السراء وهي ما يسر الإنسان من أحواله ، والبأس النكابة والشدة في الحرب ونحوها كالخصومة « قالوا نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد » « بأسهم بينهم شديد » والشر أيضاً بأس والمراد به هنا الحرب .

فلهذا الاستقراء البديع الذي يهجز عنه كل خطيب وحكيم غير العلام الحكيم وقد جمعت هذه الخصال جماع الفضائل الفردية والاجتماعية الناشئة عنها صلاح أفراد المجتمع من أصول العقيدة وصالحات الأعمال .

فالإيمان وإقام الصلاة هما منبع الفضائل الفردية ، لأنهما ينبثق عنهما سائر التحليلات المأمور بها ، والزكاة وإيتاء المال أصل نظام الجماعة صغيرها وكبيرها ، والمواساة تقوى عنها الأخوة والاتحاد وتسدد مصالح للأمة كثيرة ويبذل المال في الرقاب يتعزز جانب الحرية المطالبة للشارع حتى يصير الناس كلهم أحرارا . والوفاء بالعهد فيه فضيلة فردية وهي عنوان كمال النفس ، وفضيلة اجتماعية وهي ثقة الناس بعضهم ببعض .

والصبر فيه جماع الفضائل وشجاعة الأمة ولذلك قال تعالى هنا « أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » فخصر فيهم الصدق والتقوى حصرا ادعائيا للمبالغة . ودلت على أن المسلمين قد تحقق فيهم معنى البر ، وفيه تعريض بأن أهل الكتاب لم يتحقق فيهم ، لأنهم لم يؤمنوا ببعض الملائكة وبعض النبيين ، ولأنهم حرموا كثيرا من الناس حقوقهم ، ولم يفوا بالعهد ، ولم يصبروا . وفيها أيضا تعريض بالشركيين إذ لم يؤمنوا باليوم الآخر ، والنبيين ، والكتب وسلوبوا اليتامى أموالهم ، ولم يقيموا الصلاة ، ولم يؤتوا الزكاة .

ونصب (الصابرين) وهو معطوف على مرفوعات نصب على الاختصاص على ما هو المتعارف في كلام العرب في عطف النعوت من تخيير المتكلم بين الإتيان في الإعراب للمعطوف عليه وبين القطع قاله الرضي ، والقطع يكون بنصب ما حقه أن يكون مرفوعا أو مجرورا ورفع ما هو بعكسه ليظهر قصد التكلم القطع حين يختلف الإعراب ؛ إذ لا يعرف أن المتكلم قصد

القطع إلا بمخالفة الإعراب ، فأما النصب فبتقدير فعل مدح أو ذم بحسب المقام ، والأظهر تقدير فعل (أخص) لأنه يفيد المدح بين المدوحين والذم بين المذمومين .

وقد حصل بنصب (الصابرين) هنا فائدتان : إحداها عامة في كل قطع من النعمت ، فقد نقل عن أبي علي الفارسي أنه إذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو الذم فالأحسن أن يخالف إعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لأن هذا من مواضع الإطناب فإذا خولف إعراب الأوصاف كان المقصود أكمل لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان .

قال في الكشف «نُصِبَ على المدح وهو باب واسع كسره سيبويه على أمثلة وشواهد» اهـ . قلت : قال سيبويه في باب ما ينتصب على التعظيم والمدح « وإن شئت جعلته صفة فجري على الأول ، وإن شئت قطعت فابتدأته ، مثل ذلك قوله تعالى « وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ - إِلَى قَوْلِهِ - وَالصَّابِرِينَ » ولو رفع الصابرين على أول الكلام كان جيذاً ، ولو ابتدأته فرفته على الابتداء كان جيذاً ، ونظير هذا النصب قول الحرّيق :

لَا يَبْعَدَنَّ قَوْمِي الَّذِينَ هُمُوا سُمُّ الْمُدَّةِ وَآفَةُ الْجُزْرِ
النَّازِلِينَ بِكُلِّ مُعْتَرِكٍ وَالطَّيِّبُونَ مَمَاقِدَ الْأُزْرِ

بنصب النازلين ، ثم قال : وزعم الخليل أن نصب هذا على أنك لم تُرد أن تحدث الناس ولا مَنْ تخاطب بأمرٍ جهلوه ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمت فجعلته ثناء وتعظيماً ونصبه على الفعل كأنه قال أذكركم أهل ذلك وأذكركم القيمين ولكنه فعل لا يستعمل إظهاره « اهـ قلت : يؤيد هذا الوجه أنه تكرر مثله في نظائر هذه الآية في سورة النساء والمقيمِينَ الصَّلَاةَ » عطفاً على « لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ » ، وفي سورة العقود والصابئون عطفاً على « إِنَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا » .

الفائدة الثانية أن في نصب الصابرين بتقدير أخص أو أمدح تنبيهاً على خصيصية الصابرين وضرية صفتهم التي هي الصبر .

قال في الكشف « ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنا في خط المصحف ، وربما التفت إليه من لم ينظر في الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب ومالهم في النصب على

الاختصاص من الافتنان اه» وأقول: إن تكرره كما ذكرنا وتقارب الكلمات يربأ به عن أن يكون خطأ أو سهواً وهو بين كلمتين مخالفتين إعرابه .

وعن الكسائي أن نصبه عطف على مفاعيل آتى أى وآتى المال الصابرين أى الفقراء المتعفين عن المسألة حين تصيبهم البأساء والضراء والصابرين حين البأس وهم الذين لا يجدون ما ينفقون للغزو ويحبون أن يغزوا ، لأن فيهم غناء عن المسلمين قال تعالى « ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولّوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً أن لا يجدوا ما ينفقون » . وعن بعض المتأولين أن نصب والصابرين وقع خطأ من كتاب المصاحف وأنه لما أراد عثمان رضي الله عنه فيما نقل عنه أنه قال بعد أن قرأ المصحف الذي كتبوه « إني أجد به لحنا سقيم العرب بالسنتها » وهذا مقتول على عثمان ولو صح لكان يريد باللحن ما في رسم المصاحف من إشارات مثل كتابة الألف في صورة الياء إشارة إلى الإمالة ولم يكن اللحن يطلق على الخطأ . وقرأ يعقوب « والصابرون » بالرفع عطفاً على « والموقوف » .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ﴾

أعيد الخطاب بياؤها الذين آمنوا ، لأن هذا صنف من التشريع لأحكام ذات بال في صلاح المجتمع الإسلامي واستتباب نظامه وأمنه حين صار المسلمون بعد الهجرة جماعة ذات استقلال بنفسها ومدّيتها ، فإن هاته الآيات كانت من أول ما أنزل بالمدينة عام الهجرة كما ذكره المفسرون في سبب نزولها في تفسير قوله تعالى بعد هذا « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » الآية .

تلك أحكام متتابعة من إصلاح أحوال الأفراد وأحوال المجتمع ، وابتدئ بأحكام القصاص ، لأن أعظم شيء من اختلال الأحوال اختلال حفظ نفوس الأمة ، وقد أفرط العرب في إضاعة هذا الأصل ، يعلم ذلك من له إلمام بتاريخهم وآدابهم وأحوالهم ، فقد بلغ بهم تطرفهم في ذلك إلى وشك الفناء لو طال ذلك فلم يتداركهم الله فبه بنعمة الإسلام ،

فكانوا ينير بعضهم على بعض لغنيمة أنعامه وعبيده ونسائه فيدافع الممّار عليه وتتلّف نفوس بين الفريقين ثم ينشأ عن ذلك طاب الثارات فيسمى كل من قتل له قتيل في قتل قاتلٍ وليّه وإن أعوزه ذلك قتل به غيره من واحدٍ كفاء له، أو عدد يراهم لا يوازونه ويسمون ذلك بالتسكيل في الدم أى كأنّ دم الشريف يُسكال بدماء كثيرة فربما قدروه باثنين أو بعشرة أو بمائة ، وهكذا يدور الأمر ويتزايد تزايداً فاحشاً حتى يصير تفانياً قال زهير :

تَدَارَكْتُمَا عَبَسًا وَذُبْيَانًا بَعْدَمَا تَفَانَوْا وَدَقُّوا بَيْنَهُمْ عِطْرَ مَنَشِمٍ

وينتقل الأمر من قبيلة إلى قبيلة بالولاء والنسب والحلف والنصرة، حتى صارت الإحن فاشية فتخاذلوا بينهم واستنصر بعض القبائل على بعض فوجد الفرس والروم مدخلا إلى التفرقة بينهم فحكموهم وأرهبوهم ، وإلى هذا الإشارة والله أعلم بقوله تعالى « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها » أى كنتم أعداء بأسباب الثارات والحروب فألف بينكم بكلمة الإسلام ، وكنتم على وشك الهلاك فأنقذكم منه فضرب مثلاً للهلاك العاجل الذي لا يبقى شيئاً بحفرة النار فالقائم على حافتها ليس بينه وبين الهلاك إلا أقلُّ حركة .

فمعنى كتب عليكم أنه حق لازم للأمة لا محيد عن الأخذ به فضمير عليكم لمجموع الأمة على الجملة لمن توجه له حق القصاص ونيس المزاed على كل فرد فرد القصاص ، لأن ولى الدم له العفو عن دم وليه كما قال تعالى « فمن عفى له من أخيه شيء فأتباع بالمعروف » وأصل الكتابة نقش الحروف في حجر أو رق أو ثوبٍ ولما كان ذلك النقش يراد به التوثق لما نقش به ودوام تذكره أطلق كُتِبَ على المعنى حقّ وثبت أى حق لأهل القتل .

• والقصاص اسم لتعويض حق جنابة أو حق غُرم على أحد بمثل ذلك من عند المحقوق إنصافاً وعدلاً ، فالقصاص يطلق على عقوبة الجاني بمثل ما جنى ، وعلى محاسبة رب الدين بما عليه للمدين من دين يفي بدينه ، فإطلاقاته كلها تدل على التعادل والتناصف في الحقوق والتبعات المعروضة للفمض .

وهو يوزن فعال وهو وزن مصدر فاعل من القص وهو القطع ومنه قولهم : طأّر مقصوص الجناح ومنه سمي القص آلة القص أى القطع وقصة الشعر بضم القاف ما يقص منه لأنه يجري في حقين متبادلين بين جانبيين يقال قاص فلان فلانا إذا طرح من دين في ذمته مقدارا

بدين له في ذمة الآخر فشبه التناصف بالقطع لأنه يقطع النزاع الناشب قبله ، فلذلك سمي القود وهو تمكينُ ولي المقتول من قتل قاتل مولاة قصاصا قال تعالى « ولكم في القصاص حياة » ، وسميت عقوبة من يجرح أحدا جرحا عمدا عدوانا بأن يُجرَح ذلك الجارح مثل ما جرح غيره قصاصاً قال تعالى « والجروح قصاص » ، وسموا معاملة المعتدي بمثل جرمه قصاصا « والحُرُمات قصاص » ، فما هية القصاص تتضمن ماهية التعويض والتأمل .

فقوله تعالى « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ » يتحمل معنى الجزاء على القتل بالقتل للقاتل وتحمل معنى التعادل والتماثل في ذلك الجزاء بما هو كالمعوض له والمثل ، وتحمل معنى أنه لا يقتل غير القاتل ممن لا شركة له في قتل القاتل فأفاد قوله « كُتِبَ عَلَيْكُم » حق المؤاخذه بين المؤمنين في قتل القاتل فلا يذهب حق قتيل باطلا ولا يُقتل غير القاتل باطلا ، وذلك إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية من إهمال دم الوضيع إذا قتله الشريف وإهمال حق الضعيف إذا قتله القوي الذي يُخشى قومه ، ومن تحكّمهم بطلب قتل غير القاتل إذا قتل أحد رجلاً شريفاً يطلبون قتل رجل شريف مثله بحيث لا يقتلون القاتل إلا إذا كان بواء للمقتول أي كفا له في الشرف والمجد ويعتبرون قيمة الدماء متفاوتة بحسب تفاوت السود والشرف ويُسمون ذلك التفاوت تكايلاً من الكيل ، قالت ابنة بهدل بن قرقة الطائي تستثير رهطها على قتل رجل قتل أباهما وتذكر أنها ما كانت تقنع بقتله به لولا أن الإسلام أبطل تكايل الدماء :

أَمَا فِي بَنِي حِصْنٍ مِنْ ابْنِ كَرِيهَةٍ مِنْ الْقَوْمِ طَلَّابِ التَّرَاتِ غَشَمَشَمٍ
فَيَقْتُلُ جَبْرًا يَامِرِيٍّ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَوَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَكَايِلَ بِالْدَّمِ ^(١)

قال النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافأ دماؤهم .

وقد ثبت بهذه الآية شرع القصاص في قتل العمد ، وحكمة ذلك ردع أهل المدوان عند الإقدام على قتل الأتس إذا علموا أن جزاءهم القتل ، فإن الحياة أعز شيء على الإنسان في الجبلية فلا تعادل عقوبة القتل في الردع والانزجار ، ومن حكمة ذلك تطمين أولياء القتل بأن القضاء ينتقم لهم ممن اعتدى على قتلهم قال تعالى « ومن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا » أي لثلاث يتصدى أولياء القتل للانتقام من قاتل مولاهم

(١) جبر هو اسم قاتل أبيها .

بأنفسهم؛ لأن ذلك يفضي إلى صورة الحرب بين رهطين فيكثر فيه إتلاف الأتقى كما تقدم في الكلام على صدر الآية، ويأتى عند قوله تعالى «ولكم في القصاص حياة». وأول دم أقيده في الإسلام دم رجل من هذيل قتله رجل من بني ليث فأقاده منه النبي صلى الله عليه وسلم وهو سائر إلى فتح الطائف بموضع يقال له: بجرّة الرغاء في طريق الطائف وذلك سنة ثمان من الهجرة.

وفي من قوله: في القتل، للظرفية المجازية والقصاص لا يكون في ذوات القتلى، فتمين تقدير مضاف وحذفه هنا ليشمل القصاص سائر شئون القتلى وسائر معاني القصاص فهو إيجاز وتعميم.

وجمع القتلى باعتبار جمع المخاطبين أى في قتلهم، والتعريف في القتلى تعريف الجنس، والقتيل هو من يقتله غيره من الناس والقتل فعل الإنسان إماتة إنسان آخر فليس الميت بدون فعل فاعل قتيلا.

وجملة الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى بيان وتفصيل لجملة كُتِبَ عليكم القصاص في القتلى فإنباء في قوله: بالحر وما بعده، متعلقة بمحذوف دل عليه معنى القصاص والتقدير الحر يقتل أو يقتل بالحر الخ ومفهوم القيد مع ما في الحر والعبد والأنثى من معنى الوصفية يقتضى أن الحر يقتل بالحر لا بغيره، والعبد يقتل بالعبد لا بغيره، والأنثى تقتل بالأنثى لا بغيرها، وقد اتفق علماء الإسلام على أن هذا المفهوم غير معمول به باطراد، لكنهم اختلفوا في المقدار المعمول به منه بحسب اختلاف الأدلة الثابتة من الكتاب والسنة وفي المراد من هذه الآية ومحمل معناها، ففي الموطأ «قال مالك أحسن ما سمعت في هذه الآية أن قوله تعالى «الحر بالحر والعبد بالعبد» فهو لاء الذكور وقوله والأنثى بالأنثى» أن القصاص يكون بين الإناث كما يكون بين الذكور والمرأة الحرة تقتل بالمرأة الحرة كما يقتل الحر بالحر والأمة تقتل بالأمة كما يقتل العبد بالعبد والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال. والقصاص أيضا يكون بين الرجال والنساء».

أى وخُصَّت الأنثى بالذكور مع أنها مشمولة لعموم الحر بالحر والعبد لثلاثتهم أن صيغة التذكير في قوله الحر - وقوله العبد مراد بها خصوص الذكور.

قال القرطبي عن طائفة أن الآية جاءت مبينة لحكم النوع إذا قتل نوعه فبيّنت حكم الحر

إذا قتل حرا والعبد إذا قتل عبدا والأنثى إذا قتلت أنثى ولم يتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر ، فالآية محكمة وفيها إجمال يبيّنه قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس » الآية اهـ . وعلى هذا الوجه فالتقييد لبيان عدم التفاضل في أفراد النوع ، ولا مفهوم له فيما عدا ذلك من تفاضل الأنواع إثباتا ولا نفيا ، وقال الشعبي : نزلت في قوم قالوا : لنقتلن الحر بالعبد والذكر بالأنثى . وذلك وقع في قتال بين حيين من الأنصار ، ولم يثبت هذا الذي رواه وهو لا يغني في إقامة محمل الآية .

وعلى هذين التأويلين لاعتبار بمفهوم مفهوم القيد ؛ لأن شرط اعتباره ألا يظهر لذكر القيد سبب إلا الاحتراز عن تقيضه ، فإذا ظهر سبب غير الاحتراز بطل الاحتجاج بالمفهوم ، وحينئذ فلا دلالة في الآية على ألا يقتل حر بعبد ولا أنثى بذكر ولا على عكس ذلك ، وإن دليل المساواة بين الأنثى والذكر وعدم المساواة بين العبد والحر عند من نفي المساواة مستنبط من أدلة أخرى .

الثالث : نقل عن ابن عباس : أن هذا كان حكما في صدر الإسلام ثم نسخ بآية المائدة « إن النفس بالنفس » ونقله في الكشف عن سعيّد بن المسيّب والنخعي والثوري وأبي حنيفة ، ورده ابن عطية والقرطبي بأن آية المائدة حكاية عن بني إسرائيل فكيف تصلح نسخا لحكم ثبت في شريعة الإسلام ، أي حتى على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فحلّه ما لم يأت في شرعنا خلافه .

وقال ابن العربي في الأحكام عن الحنفية : إن قوله تعالى « في القتلى » هو نهاية الكلام وقوله « الحر بالحر » جاء بعد ذلك وقد ثبت عموم المساواة بقوله « كتب عليكم القصاص في القتلى » لأن القتلى عام وخصوص آخر الآية لا يبطل عموم أولها ، ولذلك قالوا يقتل الحر بالعبد ، قلت : يرد على هذا أنه لا فائدة في التفصيل لو لم يكن مقصودا وإن الكلام بأخذه فالخاص يخص العام لا محالة ، وإنه لا محيص من اعتبار كونه تفصيلا إلا أن يقولوا إن ذلك كالتمثيل ، والنقول عن الحنفية في الكشف هو ما ذكرناه آنفا .

ويبقى بعد هاته التأويلات سؤال قائم عن وجه تخصيص الأنثى بعد قوله تعالى : « الحر بالحر والعبد بالعبد » وهل تخرج الأنثى عن كونها حرة أو أمة بعدما تبين أن المراد بالحر والعبد الجنسان ؛ إذ ليس صيغة الذكور فيها للاحتراز عن النساء منهم ؛ فإن (ال)

لما صيرته اسم جنس صار الحكم على الجنس وبطل ما فيه من صيغة تأنيث كما يبطل ما فيه من صيغة جمع إن كانت فيه .

ولأجل هذا الإشكال سألت العلامة الجد الوزير رحمه الله عن وجه مجيء هذه المقابلة المشعرة بألا يقتص من صنف إلا لقتل مماثله في الصفة فترك لي ورقة بخطه فيها ما يأتي الظاهر والله تعالى أعلم أن الآية (يعني آية سورة المائدة) نزلت إعلاما بالحكم في بني إسرائيل تأنيسا وتمهيدا لحكم الشريعة الإسلامية ، ولذلك تضمنت إناطة الحكم بلفظ النفس المتناول للذكر والأنثى الحر والعبد الصغير والكبير ، ولم تتضمن حكما للعبيد ولا للإناث . وصدرت بقوله وكتبنا عليهم فيها ، والآية الثانية (يعني آية سورة البقرة) صدرت بقوله وكتب عليكم ، وإناط الحكم فيها بالحرية المتناولة للأصناف كلها ثم ذكر حكم العبيد والإناث ردا على من يزعم أنه لا يقتص لهم ، وخصص الأنثى بالأنثى للدلالة على أن دمها معصوم ، وذلك لأنه إذا اقتص لها من الأنثى ولم يقتص لها من الذكر صار الدم معصوما تارة لذاته غير معصوم أخرى وهذا من لطف التبليغ حيث كان الحكم متضمنا لدليله ، فقوله :

كتب القتل والقتال علينا وعلى الفانيات جر الذبول

حكم جاهلي إه. يعني أن الآية لم يقصد منها إلا إبطال ما كان عليه أمر الجاهلية من ترك القصاص لشرف أو لقلّة أكثر ، فقصدت التسوية بقوله الحر بالحر والعبد بالعبد أي لافضل الحر شريف على حر ضعيف ولا لعبيد السادة على عبيد العامة وقصدت من ذكر الأنثى إبطال ما كان عليه الجاهلية من عدم الاعتداد بجناية الأنثى واعتبارها غير مؤاخذة بجنایاتها، وأراد بقوله : حكم جاهلي أنه ليس جاريا على أحكام الإسلام؛ لأن البيت لعمر ابن أبي ربيعة وهو شاعر إسلامي من صدر الدولة الأموية .

فإن قلت : كان الوجه ألا يقول « بالأنثى » المشعر بأن الأنثى لا تقتل بالرجل مع إجماع المسلمين على أن المرأة يقتص منها للرجل . قلت : الظاهر أن التقيد خرج مخرج الغالب ، فإن الجاري في العرف أن الأنثى لا تقتل إلا أنثى ، إذ لا يتناور الرجل والنساء فذكر (بالأنثى) خارج على اعتبار الغالب كمنخرج وصف السائمة في قول النبي صلى الله عليه وسلم « في الغنم السائمة الزكاة » . والخلاصة أن الآية لا يلتزم منها معنى سليم من الإشكال إلا معنى إرادة التسوية بين الأصناف لقصد إبطال عوائد الجاهلية .

وإذا تقرر أن الآية لا دلالة لها على نفي القصاص بين الأصناف المختلفة ولا على إثباته من جهة ما ورد على كل تأويل غير ذلك من انتقاص بجهة أخرى ، فتمعن أن قوله في الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى يحمله الذي لا شك فيه هو مساواة أفراد كل صنف بعضها مع بعض دون تفاضل بين الأفراد ، ثم أدلة العلماء في تسوية القصاص بين بعض الأصناف مع بعض المذكور بالإلزام وفي عدمها كعدم تسوية الأحرار بالعبيد عند الذين لا يسوون بين صنفيهما خلافاً لأبي حنيفة والثوري وابن أبي ليلى وداود أدلة أخرى غير هذا القيد الذي في ظاهر الآية ، فأما أبو حنيفة فأخذ بعموم قوله بالقتل ولم يثبت له مخصصاً ولم يستثن منه إلا القصاص بين المسلم والكافر الحربى واستثنأه لاختلاف فيه ، ووجهه أن الحربى غير معصوم الدم ، وأما المعاهد ففي حكم قتل المسلم إياه مذاهب ، وأما الشافعى وأحمد فنفي القصاص من المسلم للذى والمعاهد وأخذاً بحديث لا يقتل مسلم بكافر ، ومالك والليث قالوا لا قصاص من المسلم إذا قتل الذى والمعاهد قتل عدوان وأثبتا القصاص منه إذا قتل غيلة .

وأما القصاص بين الحر والعبد في قطع الأطراف فليس من متعلقات هذه الآية وسيأتى عند قوله تعالى والجروح قصاص في سورة المائدة . ونفى مالك والشافعى وأحمد القصاص من الحر للعبد استناداً لعمل الخلفاء الراشدين وسكوت الصحابة ، واستناداً لآثار مروية ، وقياساً على انتفاء القصاص من الحر في إصابة أطراف العبد فالنفس أولى بالحفظ . والقصاص من العبد لقتله الحر ثابت عندهما بالفحوى ، والقصاص من الذكر لقتل الأنثى ثابت بلحن الخطاب .

﴿ فَمَنْ عَفَىٰ عَنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَّ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ۚ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۝ ﴾

الفاء لتفريع الإخبار أى لمجرد الترتيب اللفظى لا لتفريع حصول ما تضمنته الجملة المعطوفة بها على حصول ما تضمنته ما قبلها ، والمقصود بيان أن أخذ الولى بالقصاص الاستفادة من صور كتب عليكم القصاص فى القتلى ليس واجبا عليه ولكنه حق له فقط لئلا يتوهم من قوله « كتب عليكم » أن الأخذ به واجب على ولى القتيل ، والتصدى لتفريع ذكر هذا بعد ذكر حق القصاص للإيماء إلى أن الأولى بالناس قبول الصلح استبقاء لأواصر أخوة

الإسلام . قال الأزهرى : « هذه آية مشكلة وقد فسروها تفسيراً قريبه على قدر أفهام أهل عصرهم » ثم أخذ الأزهرى فى تفسيرها بما لم يكشف معنى وما أزال إشكالا ، وللمفسرين مناح كثيرة فى تفسير ألفاظها ذكر القرطبي خمسة منها ، وذكر فى الكشف تأويلا آخر ، وذكر الطيبي تأويلين راجعين إلى تأويل الكشف ، واتفق جميعهم على أن المقصد منها الترغيب فى المصالحة عن الدماء ، وينبنى ألا نذهب بأفهام الناظر طرائق قددا ، فالقول الفصل أن نقول : إن ما صدق من فى قوله « فمن عَفَى له » هو ولى المقتول وإن المراد بأخيه هو القاتل وصف بأنه أخ تذكيرا بأخوة الإسلام وترقيتا لنفس ولى المقتول ؛ لأنه إذا اعتبر القاتل أخا له كان من المروءة ألا يرضى بالقوَد منه ؛ لأنه كمن رضى بقتل أخيه ، ولقد قال بمض العرب : قتل أخوه ابنا له عمدا فقدم إليه ليقْتاد منه فأتى السيف وقال :

أَقُولُ لِلنَّفْسِ تَأْسَاءً وَتَمَرِّبَةً إِحْدَى يَدَيَّ أَصَابَتْنِي وَلَمْ تُرِدْ
كِلَاهُمَا خَلَفَ مِنْ قَدِّ صَاحِبِهِ هَذَا أَخِي حِينَ أَدْعُوهُ وَذَا وَلَدِي

وما صدق « شئ » هو عوض الصلح ، ولفظ شئ اسم متوغل فى التنكير دال على نوع ما يصلح له سياق الكلام ، وقد تقدم حسن موقع كلمة شئ عند قوله تعالى « ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع » ، ومعنى « عُفَى له من أخيه » أنه أعطى العفو أى الميسور على القاتل من عوض الصلح . ومن معانى العفو أنه اليسور من المال الذى لا يحجف بياذله وقد فسر به العفو من قوله تعالى « خذ العفو » ، وإيثار هذا الفعل لأنه يؤذن بمراعاة التيسير والسباحة وهى من خلق الإسلام فهذا تأكيد للترغيب الذى دل عليه قوله « من أخيه » ، والتعبير عن عوض الدم بشئ لأن العوض يختلف فقد يُعرض على ولى الدم مال من ذهب أو فضة وقد يمرض عليه إبل أو عروض أو مقاصة دماء بين الحيين ؛ إذ ليس العوض فى قتل العمد مميئا كما هو فى دية قتل الخطأ .

(وَأَتَّبَاعُ) (وَأَدَاءُ) مصدران وقما عوضا عن فعلين والتقدير : فليتبع اتباعا وليؤد أداء فعلا عن أن ينصب على المفعولية المطلقة إلى الرفع لإفادة معنى الثبات والتحقيق الحاصل بالجملة الاسمية كما عدل إلى الرفع فى قوله تعالى « قَالَ سَلِّمْ » بعد قوله « قَالُوا سَلَامًا » ، وقد تقدم تطور المصدر الذى أصله مفعول مطلق إلى مصيره مرفوعا عند قوله تعالى « الحمد لله » ، فنظم الكلام : فاتباع حاصل ، ممن عفى له من أخيه شئ وأداء

حاصل من أخيه إليه ، وفي هذا تحريض لمن عفى له على أن يقبل ما عفى له وتحريض لأخيه على أداء ما بذله بإحسان .

والاتباع مستعمل في القبول والرضا ، أى فليرض بما عفى له كقول النبي صلى الله عليه وسلم « وإذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبع » .

والضمير المقدر في اتباع عائد إلى من عفى له والضمير المقدر في أداء عائد إلى أخيه ، والمعنى : فليرضى بما بذل له من الصلح المتيسر ، وليؤد بأذل الصلح ما بذله دون ملاحظة ولا نقص ، والضمير المجرور باللام والضمير المجرور بإلى عائدان على فن عفى له .

ومقصد الآية الترغيب في الرضا بأخذ العوض عن دم القتيل بدلا من القصاص لتغيير ما كان أهل الجاهلية يتعمرون به من أخذ الصلح في قتل العمد ويمدونه ببيعاء دم مولاهم كما قال مرة الفقيسي :

فلا تأخذوا عقلا من القوم إننى أرى العارَ يبقى والمآلَ تذهبُ
وقال غيره يذكركوما لم يقبلوا منه صلحا عن قتيل :

فلو أنَّ حيَّا يقبلُ المالَ فديةً لسقنا لهم سيئاً من المال مُفْعَمًا
ولكنَّ أبى قومٍ أصيبَ أخوهم رِضا العارَ فاختاروا على اللبَنِ الدِّمَّا

وهذا كله في العفو على قتل العمد وأما قتل الخطأ فإن شأنه الدية عن عاقلة القتال وسيأتى في سورة النساء .

وإطلاق وصف الأخ على المائل في دين الإسلام تأسيس أصل جاء به القرآن جعل به التوافق في العقيدة كالتوافق في نسب الإخوة ، وحقاً فإن التوافق في الدين آصرة نفسانية والتوافق في النسب آصرة جسمية والروح أشرف من الجسد .

واحتج ابن عباس بهذه الآية على الخوارج في أن المعصية لا تزبل الإيمان ، لأن الله سمى القتال أخا لولى الدم وتلك أخوة الإسلام مع كون القتال عاصيا .

وقوله « بالمعروف » المعروف هو الذى تألفه النفوس وتستحسنه فهو مما تسر به النفوس ولا تشمئز منه ولا تنكره ، ويقال لضده مُنْكَرٌ وسيأتى عند قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » في سورة آل عمران .

والباء في قوله بالمعروف للملابسة أى فاتباع مُصاحب للمعروف أى رضا وقبول ، وحسن اقتضاء إن وقع مطل ، وقبول التنجيم إن سألَه القاتل .

والأداء: الدفع وإبلاغ الحق والمراد به إعطاء مال الصلح ، وذُكر متعلقه وهو قوله (إليه) المؤذن بالوصول إليه والانتهاء إليه للإشارة إلى إبلاغ مال الصلح إلى ولي المقتول بأن يذهب به إليه ولا يكلفه الحضور بنفسه لقبضه أو إرسال من يقبضه ، وفيه إشارة إلى أنه لا يطله ، وزاد ذلك تقريراً بقوله «ياحسان» أى دون غضب ولا كلام كرهه أو جفاء معاملة .

وقوله «ذلك تخفيف من ربكم» إشارة إلى الحكم المذكور وهو قبول العفو وإحسان الأداء والعدول عن القصاص ، تخفيف من الله على الناس فهو رحمة منه أى أثر رحمته ، إذ التخفيف في الحكم أثر الرحمة ، فالأخذ بالقصاص عدل والأخذ بالعفو رحمة . ولما كانت مشروعية القصاص كافية في تحقيق مقصد الشريعة في شرع القصاص من ازدجار الناس عن قتل النفوس وتحقيق حفظ حق المقتول بكون الخيرة للولى كان الإذن في العفو إن تراضيا عليه رحمة من الله بالجانبين ، فالعدل مقدم والرحمة تأتي بعده .

قيل : إن الآية أشارت إلى ما كان في الشريعة الإسرائيلية من تعيين القصاص من قاتل العمد دون العفو ودون الدية كإذكره كثير من المفسرين وهو في صحيح البخارى عن ابن عباس ، وهو ظاهر ما في سفر الخروج الاصحاح الثالث «من ضرب إنساناً فمات يقتل قتلاً ولكن الذى لم يتعمد بل أوقع الله في يده فأنا أجعل لك مكاناً يُهرَّب إليه وإذا بنى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر فمن عند مذبحي تأخذه للموت» ، وقال القرطبي : إن حكم الإنجيل العفو مطلقاً والظاهر أن هذا غير ثابت في شريعة عيسى ، لأنه ما حكى الله عنه إلا أنه قال «وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ» ، فلعله مما أخذه علماء المسيحية من أمره بالعفو والتسامح لكنه حكم نزه شرائع الله عنه لإفضائه إلى انحرام نظام العالم ، وشتان بين حال الجاني بالقتل في الإسلام يتوقع القصاص ويضع حياته في يد ولي دم المقتول فلا بدري أيقبل الصلح أم لا يقبل ، وبين مالو كان واقعاً بأنه لا قصاص عليه فإن ذلك يجبره على قتل عدوه وخصمه .

﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ 178

تفريع عن حكم العفو لأن العفو يقتضى شكر الله على أن أنجاه بشرع جواز العفو وبأن سخر الولي للعفو ، ومن الشكر ألا يمود إلى الجناية مرة أخرى ، فإن عاد فله عذاب أليم ، وقد فسر الجمهور العذاب الأليم بعذاب الآخرة والمراد تشديد العذاب عليه كقوله تعالى « ومن عادَ فينتقم الله منه » ، ثم له من حكم العفو والدية ما للقاتل ابتداء عندهم ، وفسره بعضهم بعذاب الدنيا أعنى القتل فقالوا : إن عاد العفو عنه إلى القتل مرة أخرى فلا بد من قتله ولا يمكن الحاكم الولي من العفو ونقلوا ذلك عن قتادة وعكرمة والسدي وزواه أبو داود عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه موكلول إلى اجتهد الإمام ، والذي يستخلص من أقوالهم هنا سواء كان العذاب عذاب الآخرة أو عذاب الدنيا أن تكرّر الجناية يوجب التخليط وهو ظاهر من مقاصد الشارع ؛ لأن الجناية قد تصير له دُربة فعوّده إلى قتل النفس يؤذن باستخفافه بالأنفس فيجب أن يُراح منه الناس ، وإلى هذا نظر قتادة ومن معه ، غير أن هذا لا يمنع حكم العفو إن رضى به الولي ؛ لأن الحق حقه ، وما أحسن قول عمر بن عبد العزيز بتفويضه إلى الإمام لينظر هل صار هذا القاتل مِرْهَقَ أَنْفُسٍ ، وينبئ إن عُنى عنه أن تشدد عليه العقوبة أكثر من ضرب مائة وحبس عام وإن لم يقلوه ؛ لأن ذكر الله هذا الحكم بعد ذكر الرحمة دليل على أن هذا الجاني غير جدير في هاتهِ المرة بمزيد الرحمة ، وهذا موضع نظر من الفقه دقيق ، قد كان الرجل في الجاهلية يقتل ثم يدفع الدية ثم يندره ولي الدم فيقتله وقريب من هذا قصة حصين بن ضَمَضَم التي أشار إليها زهير بقوله :

لَمَعْرَى لَنِعَمَ الْحَيِّ جَرَّ عَلَيْهِمُ بما لا يواتيهم حصين بن ضَمَضَم

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ 179

تذليل لهاته الأحكام الكبرى طمأن به نفوس الفريقين أولياء الدم والقاتلين في قبول أحكام القصاص فيبين أن في القصاص حياة ، والتذكير في « حَيَوة » للتمظيم بقرينة المقام ، أى في القصاص حياة لكم أى لنفوسكم ؛ فإن فيه ارتداع الناس عن قتل النفوس ، فلو أهمل

حكم القصاص لما ارتدع الناس ؛ لأن أشد ما تتوقاه نفوس البشر من الحوادث هو الموت ،
فلو علم القاتل أنه يَسلم من الموت لأقدم على القتل مستخفاً بالمقبوبات كما قال سعد بن ناشب
لما أصاب دماً وهرب فمأقبه أمير البصرة بهدم داره بها :

سَأَغْسِلُ عَنِ الْعَارِ بِالسَّيْفِ جَالِبَا عَلَى قَضَاءِ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِبَا
وَأَذْهَلُ عَنْ دَارِي وَأَجْمَلُ هَدْمَهَا لِمَرْضِيَّ مِنْ بَاقِي الْمَذْمَا حَاجِبَا
وَيَصْغُرُ فِي عَيْنِي تِلَادِي إِذَا انْتَهَتْ يَمِينِي بِإِدْرَاكِ الَّذِي كُنْتُ طَالِبَا

ولو ترك الأمر للأخذ بالتأثر كما كان عليه في الجاهلية لأفرطوا في القتل وتسلسل الأمر
كما تقدم، فكان في مشروعية القصاص حياة عظيمة من الجانبين ، وليس الترهيب في أخذ
مال الصلح والعفو يناقض لحكمة القصاص ؛ لأن الازدجار يحصل بتخيير الولي في قبول
الدية فلا يطمئن مضمحل القتل إلى عفو الولي إلا نادراً وكفى بهذا في الازدجار .

وفي قوله تعالى « يَأْوِي الْأَلْبَبُ » تنبيه بحرف النداء على التأمل في حكمة القصاص
ولذلك جرى في التثريف بطريق الإضافة الدالة على أنهم من أهل العقول الكاملة ؛ لأن حكمة
القصاص لا يدركها إلا أهل النظر الصحيح ؛ إذ هو في بادئ الرأي كأنه عقوبة بمثل الجناية؛
لأن في القصاص رزية ثانية لكنه عند التأمل هو حياة لا رزية للوجهين المتقدمين .

وقال « لعلكم تتقون » إكالا لليلة أي تقريباً لأن تتقوا فلا تتجاوزوا في أخذ الثأر
حد العدل والإنصاف . ولعل للرجاء وهي هنا تمثيل أو استعارة تبعية كما تقدم عند قوله تعالى
« يَأْوِيهَا النَّاسُ عِبْدُوا رَبَّكُمْ - إِلَى قَوْلِهِ - لعلكم تتقون » في أول السورة .

وقوله « فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ » من جوامع الكلم فاق ما كان سائراً مسرى المثل عند
العرب وهو قولهم (القتل أنفى للقتل) وقد بينه السكاكي في مفتاح العلوم وذيله من جاء بعده
من علماء المعاني ، وتزيد عليهم : أن لفظ القصاص قد دل على إبطال التكايل بالدماء
وعلى إبطال قتل واحد من قبيلة القاتل إذا لم يظفروا بالقاتل وهذا لا تفيدته كلهم الجامعة .

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ
لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ 180

استثناؤه ابتدائي لبيان حكم المال بعد موت صاحبه فإنه لم يسبق له تشريع ولم يفتح
﴿ بيأياها الذين آمنوا ﴾ لأن الوصية كانت معروفة قبل الاسلام فلم يكن شرعها إحداث شيء
غير معروف ، لذلك لا يحتاج فيها إلى مزيد تنبيه لتلقى الحكم ، ومناسبة ذكره أنه تغيير
لما كانوا عليه في أول الإسلام من بقايا عوائد الجاهلية في أموال الأموات فإنهم كانوا كثيرا
ما يمنعون القريب من الإرث بتوهم أنه يتمنى موت قريبه ليرثه ، وربما فضلوا بعض الأقارب
على بعض ، ولما كان هذا مما يفضي بهم إلى الإحن وبها تختل الحالة الاجتماعية بإلقاء العداوة
بين الأقارب كما قال طرفة :

وظلم ذوى القربى أشد مَضَاةً عَلَى الْمَرْءِ مِنْ وَقْعِ الْحَسَامِ الْمُهَنَّدِ

كان تغييرها إلى حال العدل فيها من أهم مقاصد الإسلام كما يبتنا تفصيله فيما تقدم في آية
﴿ كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ .

أما مناسبة ذكره عقب حكم القصاص فهو جريان ذكر موت القتل وموت القتال
قصا صا .

والقول في « كتب » تقدم في الآية السابقة وهو ظاهر في الوجوب قريب من النص
فيه . وتجريده من علامة التأنيث مع كون مرفوعه مؤنثاً لفظاً لاجتماع مسوغين للتجريد وهما
كون التأنيث غير حقيقي وللفضل بينه وبين الفعل بفاصل ، وقد زعم الشيخ الرضى أن اجتماع
هذين المسوغين يرجح تجريد الفعل عن علامة التأنيث والدرك عليه .

ومعنى حضور الموت حضور أسبابه وعلاماته الدالة على أن الموت المتخيل للناس قد حضر
عند المريض ونحوه ليصيره ميتا قال تأبط شرا .

* وَالْمَوْتُ خَزَائِنُ يَنْظُرُ *

فإن حضور الشيء حلوله ونزوله وهو ضد الغيبة ، فليس إطلاق حضر هنا من قبيل
إطلاق الفعل على مقاربة الفعل نحو قد قامت الصلاة ولا على معنى إرادة الفعل كما في « إذا
قمم إلى الصلاة » « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم » ، ولكنه

إسناد مجازى إلى الموت لأنه حضور أسبابه ، وأما الحضور فستعمار للعرو والظهور ، ثم إن إطلاق الموت على أسبابه شائع قال رُيشد بن كثير الطائي :

وَقُلْ لَهُمْ بَادِرُوا بِالْمَقُوفِ وَالْتِمِسُوا قَوْلًا يُبْرِئُكُمْ إِنِّي أَنَا الْمَوْتُ

والخير المال وقيل الكثير منه ، والجمهور على أن الوصية مشروعة في المال قليله وكثيره ، وروى عن علي وعائشة وابن عباس (أن الوصية لا تجب إلا في المال الكثير) .

كانت عادة العرب في الجاهلية أن الميت إذا كان له ولد أو أولاد ذكور استأثروا بماله كله وإن لم يكن له ولد ذكر استأثر بماله أقرب الذكور له من أب أو عم أو ابن عم الأَدْنَيْنِ فالأَدْنَيْنِ ، وكان صاحب المال ربما أوصى بيمض ماله أو بجميعه لبعض أولاده أو قرابته أو أصدقائه ، فلما استقر المسلمون بدار الهجرة واختصوا بجماعتهم شرع الله لهم تشريك بعض القرابة في أموالهم ممن كانوا قد يهملون توريثه من البنات والأخوات والوالدين في حال وجود البنين ولذلك لم يذكر الأبناء في هذه الآية .

وعبر بفعل (ترك) وهو ماض عن معنى المستقبل أى إن يترك، للتنبيه على اقتراب المستقبل من المضي إذا أوشك أن يصير ماضيا ، والمعنى : إن أوشك أن يترك خيرا أو شارق أن يترك خيرا ، كما قدروه في قوله تعالى « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم » في سورة النساء وقوله تعالى « إن الذين حقَّت عليهم كُتُّ ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم » في سورة يونس أى حتى يقاربوا رؤية العذاب . والوصية فِعْلَةٌ من وصَّى فهي الموصى بها فوق الحذف والإيصال ليتأتى بناء فِعْلَةٍ بمعنى مفعولة ؛ لأن زنة فِعْلَةٍ لا تبني من القاصر .

والوصية الأمر بفعل شيء أو تركه مما فيه تقع للأمور أو للآمر في منيب الأمر في حياته أو فيما بعد موته ، وشاع إطلاقها على أمر بشيء يصلح بعد موت الموصى وفي حديث العرابض بن سارية قال « وعظنا رسول الله موعظةً وَجِلَتْ منها القلوبُ وَذَرَفَتْ منها الميرون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودِّع فأوصنا إلخ » .

والتعريف في الوصية تعريفُ الجنس أى كتب عليكم ما هو معروف عندكم بالوصية للوالدين والأقربين ، فقلوه « للوالدين » متعلق بالوصية معمول له ؛ لأن اسم المصدر يعمل عمل المصدر ولا يحتاج إلى تأويله بأن والفعل ، والوصية مرفوع نائب عن الفاعل لفعل كتب ، وإذا ظرف .

والمعروف الفعل الذي تأله العقول ولا تنكره النفوس فهو الشيء المحبوب المرضى سمي معروفاً لأنه لكثرة تداوله والتأثس به صار معروفاً بين الناس ، وضده يسمى المنكر وسيأتي عند قوله تعالى « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » في سورة آل عمران .

والمراد بالمعروف هنا العدل الذي لا مضارة فيه ولا يحدث منه تحاسد بين الأقارب بأن ينظر الموصى في ترجيح من هو الأولى بأن يوصى إليه لقوة قرابة أو شدة حاجة ، فإنه إن توخى ذلك استحسن فعله الناس ولم يلوموه ، ومن المعروف في الوصية ألا تكون للاضرار يوارث أو زوج أو قريب وسيجيء عند قوله تعالى « فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً » .
والباء في (بالمعروف) للملابسة ، والجار والمجرور في موضع الحال من الوصية .

وقد شمل قوله بالمعروف تقدير ما يوصى به وتميز من يوصى له ووكل ذلك إلى نظر الموصى فهو مؤتمن على ترجيح من هو أهل للترجيح في العطاء كما أشار إليه قوله تعالى « على المتقين » .

وقوله (حقاً) مصدر مؤكد للكتب لأنه بمعناه « وعلى المتقين » صفة أى حقاً كائننا على المتقين ، ولك أن تجعله معمول حقاً ولا مانع من أن يعمل المصدر المؤكد في شيء ولا يخرج ذلك عن كونه مؤكداً بما زاده على معنى فعله ؛ لأن التأكيذ حاصل بإعادة مدلول الفعل ، نعم إذا أوجب ذلك المعمول له تقييداً يجعله نوعاً أو عدداً فينبذ يخرج عن التأكيذ .

وخص هذا الحق بالمتقين ترغيباً في الرضى به ؛ لأن ما كان من شأن المتق فهو أمر نفيس خليس في الآية دليل على أن هذا الوجوب على المتقين دون غيرهم من العصاة ، بل معناه أن هذا الحكم هو من التقوى وإن غيره معصية ، وقال ابن عطية : خص المتقون بالذكر تشريفاً للرتبة ليتبارى الناس إليها .

وخص الوالدين والأقربين لأنهم مظنة النسيان من الموصى ، لأنهم كانوا يورثون الأولاد أو يوصون لسادة القبيلة .

وقدم الوالدين للدلالة على أنهما أرجح في التبدي بالوصية ، وكانوا قد يوصون بإيثار بعض أولادهم على بعض أو يوصون بكيفية توزيع أموالهم على أولادهم ، ومن أشهر الوصايا في ذلك وصية زرار بن معد بن عدنان إذ أوصى لابنه مضر بالجرعاء ، ولابنه ربيعة بالفرس ،

ولابنه أثمار بالبحار ، ولابنه إباد بالخدام ، وجعل القسمة في ذلك للأفمى الجرهمي ، وقد قيل : إن العرب كانوا يوصون للأباعد طلبا للفخر ويتركون الأقربين في الفقر وقد يكون ذلك لأجل العداوة والشنآن .

وهذه الآية صريحة في إيجاب الوصية ، لأن قوله « كتب عليكم » صريح في ذلك وجهور العلماء على أنها ثبت بها حكم وجوب الإيصاء للوالدين والأقربين ، وقد وُقت الوجوب بوقت حضور الموت ويلحق به وقت توقع الموت ، ولم يعين المقدار الموصى به وقد حُرِضت السنة على إعداد الوصية من وقت الصحة بقول النبي صلى الله عليه وسلم « ما حق امرئ سنة له مال يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده » أي لأنه قد يفجأ الموت .

والآية تشعر بتفويض تعيين المقدار الموصى به إلى ما يراه الموصي ، وأمره بالعدل بقوله « بالمعروف » فتقرر حكم الإيصاء في صدر الإسلام لغير الأبناء من القرابة زيادة على ما يأخذه الأبناء ، ثم إن آية الموارث التي في سورة النساء نسخت هذه الآية نسخا جملا فبينت ميراث كل قريب معين فلم يبق حقه موقوفا على إيصاء الميت له بل صار حقه ثابتا معينا رضى الميت أم كره ، فيكون تقرر حكم الوصية في أول الأمر استثناسا لمشروعية فرائض الميراث ، ولذلك صدر الله تعالى آية الفرائض بقوله « يوصيكم الله في أولادكم » فجعلها وصية نفسه سبحانه لإبطالاً للمنة التي كانت للموصى .

وبالفرائض نسخ وجوب الوصية الذي اقتضته هذه الآية وبقيت الوصية مندوبة بناء على أن الوجوب إذا نسخ بقى الندب وإلى هذا ذهب جمهور أهل النظر من العلماء الحسن وقتادة والنخعي والشعبي ومالك وأبو حنيفة والأوزاعي والشافعي وأحمد وجابر بن زيد ، ففي البخاري في تفسير سورة النساء عن جابر بن عبد الله قال : عاذني النبي وأبو بكر في بى سَلَمَة ماشيين فوجدني النبي لا أعقل فدعا بماء فتوضأ منه ثم رش علي فأفقت فقلت : ما تأمرني أن أصنع في مالي يارسول الله فنزلت « يوصيكم الله في أولادكم » الآية ١ هـ . فدل على أن آخر عهد بمشروعية الوصايا سؤال جابر بن عبد الله ، وفي البخاري عن ابن عباس كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحب الخ .

وقيل نسخت مشروعية الوصية فصارت ممنوعة قاله إبراهيم بن خُثَيْم وهو شذوذ

وخلاف لما اشتهر في السنة إلا أن يريد بأنها صارت ممنوعة للوارث ، وقيل : الآية مُحْكَمَةٌ لم تُنسخ والمقصود بها من أول الأمر الوصية لغير الوارث من الوالدين والأقربين مثل الأبوين الكافرين والعبدن والأقارب الذين لا ميراث لهم وبهذا قال الضحاك والحسن في رواية وطاووس واختاره الطبري ، والأصح هو الأول ، ثم القائلون ببقاء حكم الوصية بعد النسخ منهم من قال : إنها بقيت مفروضة للأقربين الذين لا يرثون وهذا قول الحسن وطاووس والضحاك والطبري لأنهم قالوا : هي غير منسوخة ، وقال به ممن قال إنها منسوخة ابن عباس ومسروق ومسلم بن يسار والملاء بن زياد ، ومنهم من قال : بقيت مندوبة للأقربين وغيرهم وهذا قول الجمهور إلا أنه إذا كان أقاربه في حاجة ولم يوص لهم فبئس ما صنع ولا تبطل الوصية ، وقيل تختص بالقرابة فلو أوصى لغيرهم بطلت وترد على أقاربه قاله جابر بن زيد والشعبي وإسحاق بن راهويه والحسن البصري ، والذي عليه قول من تعتمد أقوالهم أن الوصية لغير الوارث إذا لم يخش بترّكها ضياع حق أحد عند الموصي مطلوبة ، وأنها مترددة بين الوجوب والسنة المؤكدة لحديث لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر له مال يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عند رأسه ، إذا كان هذا الحديث قد قاله النبي صلى الله عليه وسلم بعد مشروعية الفرائض فإن كان قبل ذلك كان بيانا لآية الوصية وتحريضا عليها ، ولم يزل المسلمون يرون الوصية في المال حقا شرعيا ، وفي صحيح البخاري عن طلحة بن مصرف قال : سألت عبد الله بن أبي أوفى هل كان النبي أوصى فقال : لا ، فقلت : كيف كتبت على الناس الوصية ولم يوص ؟ قال : أوصى بكتاب الله هـ ، يريد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان لا يورث فكذلك لا يوصى بماله ولكنه أوصى بما يعود على المسلمين بالتمسك بكتاب الإسلام ، وقد كان من عادة المسلمين أن يقولوا للمريض إذا خيف عليه الموت أن يقولوا له « أوص » .

وقد اتفق علماء الإسلام على أن الوصية لا تكون لوارث لما رواه أصحاب السنن عن عمر بن خارجه وما رواه أبو داود والترمذي عن أبي أمامة كلاهما يقول سمعت النبي قال : إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث وذلك في حجة الوداع ، فخص بذلك عموم الوالدين وعموم الأقربين وهذا التخصيص نسخ ، لأنه وقع بعد العمل بالعام وهو وإن كان خبر آحاد فقد اعتبر من قبيل التواتر ، لأنه سمعه الكافة وتلقاه علماء الأمة بالقبول .

والجمهور على أن الوصية بأكثر من الثلث باطلة للحديث المشهور عن سعد بن أبي وقاص أنه مرض فعاده النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنه في أن يوصي بجميع ماله فثمنه إلى أن قال له « الثلث والثلث كثير إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَسَكَّفُونَ النَّاسَ » ، وقال أبو حنيفة : إن لم يكن للموصي ورثة ولو عصبة دون بيت المال جاز للموصي أن يوصي بجميع ماله ومضى ذلك أخذًا بالإيماء إلى العلة في قوله : إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ إلخ . وقال : إن بيت المال جامع لا عاصب وَرَوَى أَيْضًا عَنْ عَلِيٍّ وَابْنِ عَبَّاسٍ وَمَسْرُوقٍ وَإِسْحَاقَ بْنِ رَاهَوِيَةَ ، واختلف في إمضاءها للوارث إذا أجازها بقية الورثة ومذهب العلماء من أهل الأمصار أنها إذا أجازها الوارث مضت ، هذا وقد اتفق المسلمون على أن الله تعالى عين كيفية قسمة تركته الميت بآية الموارث ، وإن آية الوصية المذكورة هنا صارت بعد ذلك غير مراد منها ظاهرها ، فالقائلون بأنها محكمة قالوا : بقيت الوصية لغير الوارث والوصية للوارث بما زاد على نصيبه من الميراث فلا نسخ بين الآيتين .

والقائلون بالنسخ يقول منهم مَنْ يرون الوصية لم تزل مفروضة لغير الوارث : إن آية الموارث نَسَخَتْ الاختيار في الموصي له والإطلاق في المقدار الموصى به ، وَمَنْ يرى منهم الوصية قد نسخ وجوبها وصارت مندوبة يقولون : إن آية الموارث نَسَخَتْ هذه الآية كلها فأصبحت الوصية المشروعة بهذه الآية منسوخة بآية الموارث للإجماع على أن آية الموارث نَسَخَتْ عموم الوالدين والأقربين الوارثين ، ونسخت الإطلاق الذي في لفظ (الوصية) والتخصيص بعد العمل بالعام ، والتقيد بعد العمل بالملوك كلاهما نَسَخَ ، وإن كان لفظ آية الموارث لا يدل على ما يناقض آية الوصية ، لاحتمالها أن يكون الميراث بعد إعطاء الوصايا وعند عدم الوصية بل ظاهرها ذلك لقوله « من بعد وصية » ، وإن كان الحديثان الواردان في ذلك أحادًا لا يصلحان لنسخ القرآن عند من لا يرون نسخ القرآن بنسخ الآحاد ، فقد ثبت حكم جديد للوصية وهو الندب أو الوجوب على الخلاف في غير الوارث وفي الثلث بدليل الإجماع المستند للأحاديث وفعل الصحابة ، ولما ثبت حكم جديد للوصية فهو حكم غير مأخوذ من الآية المنسوخة بل هو حكم مستند للإجماع ، هذا تقرير أصل استنباط العلماء في هذه المسألة وفيه ما يدفع عن الناظر إشكالات كثيرة للمفسرين والفقهاء في تقرير كيفية النسخ .

﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ وَفَاتِنَا إِنَّمَا عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ

عَلِيمٌ﴾ 181

الضامات البارزة في (بدله وسمعه وإثمه ويبدلونه) عائدة إلى القول أو الكلام الذي يقوله الوصى ودل عليه لفظ « الوصية » ، وقد أكد ذلك بما دل عليه قوله « سَمِعَهُ » إذ إنما تسمع الأقوال ، وقيل هي عائدة إلى الإيصاء المفهوم من قوله « الوصية » أى كما يعود الضمير على المصدر المأخوذ من الفعل نحو قوله تعالى « اعدلوا هو أقرب للتقوى » ، ولك أن تحمل الضمير عائداً إلى المعروف ، والمعنى فمن بدل الوصية الواقعة بالمعروف ، لأن الإثم في تبديل المعروف ، بدليل قوله الآتى : « فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه » والمراد من التبديل هنا الإبطال أو النقص ؛ وما صدق مَنْ بَدَّلَهُ هو الذى بيده تنفيذ الوصية من خاصة الورثة كالأبناء ومن الشهود عليها بإشهاد من الوصى أو بحضور موطن الوصية كما في الوصية في السفر المذكورة في سورة المائدة « لا نشترى به ثمتا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآثمين » فالتبديل مستعمل في معناه المجازى لأن حقيقة التبديل جعل شيء في مكان شيء آخر والنقص يستلزم الإتيان بضد المنقوض وتقييد التبديل بظرف « بعد ما سمعه » تعليل للوعيد أى لأنه بدل ما سمعه وتحققه وإلا فإن التبديل لا يتصور إلا في معلوم مسموع ؛ إذ لا تتوجه النفوس إلى المجهول .

والقصر في قوله « فإثما إثمه » إضافي ، لنفي الإثم عن الوصى وإلا فإن إثمه أيضا يكون على الذى يأخذ ما لم يحمله له الوصى مع علمه إذا حابه منفذ الوصية أو الحاكم فإن الحكم لا يحل حراما ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : فمن قضيت له بحق أخيه فإنما أقطع له قطعة من نار ، وإنما اتقى الإثم عن الوصى لأنه استبرا لنفسه حين أوصى بالمعروف فلا وزر عليه في مخالفة الناس بعده لما أوصى به ، إذ ألا تزره وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى .

والمقصود من هذا القصر إبطال تعلل بعض الناس بترك الوصية بعلّة خيفة ألا ينفذها الموكلون إليهم تنفيذها ، أى فعليكم بالإيصاء ووجوب التنفيذ متعين على ناظر الوصية فإن بدله فعليته إثمه ، وقد دل قوله : « فإثما إثمه على الذين يبدلونه » أن هذا التبديل يمنعه الشرع ويضرب ولادة الأمور على يد من يحاول هذا التبديل ؛ لأن الإثم لا يقرر شرعا .

وقوله « إن الله سميع عليم » وعيد للمبدل ، لأن الله لا يخفى عليه شيء وإن تحيل الناس لإبطال الحقوق بوجوه الحيل وجاروا بأنواع الجور فإله سميع وصية الموصي ويعلم فعل المبدل ، وإذا كان سميعا عليا وهو قادر فلا حائل بينه وبين مجازاة المبدل . والتأكيد بأن ناظر إلى حالة المبدل الحكيمة في قوله « فن بدله » لأنه في إقدامه على التبديل يكون كمن ينكر أن الله عالم فلذلك أكد له الحكم تنزيلا له منزلة المنكر .

﴿ فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ 182

تفريع على الحكم الذي تقدمه وهو تحريم التبديل ، فكما تفرع عن الأمر بالعدل في الوصية وعيد المبدل لها ، وتفرع عن وعيد المبدل الإذن في تبديل هو من المعروف وهو تبديل الوصية التي فيها جور وحيف بطريقة الإصلاح بين الموصي لهم وبين من ناله الحيف من تلك الوصية بأن كان جديرا بالإيضاء إليه فتركه الموصي أو كان جديرا بمقدار فأجحف به الموصي ؛ لأن آية الوصية حصرت قسمة تركه الميت في اتباع وصيته وجعلت ذلك موكولا إلى أمانته بالمعروف ، فإذا حاف حيفا واضحا وجنف عن المعروف أمر ولاية الأمور بالصلح . ومعنى خاف هنا الظن والتوقع ؛ لأن ظن المكروه خوف فأطلق الخوف على لازمه وهو الظن والتوقع إشارة إلى أن ما توقعه المتوقع من قبيل المكروه ، والقرينة هي أن الجنف والإثم لا يخيفان أحدا ولا سيما من ليس من أهل الوصية وهو المصلح بين أهلها ، ومن إطلاق الخوف في مثل هذا قول أبي مجنن الثقفي :

* أَخَافُ إِذَا مَا مِتُّ أَنْ لَا أَذُوقَهَا *

أى أظن وأعلم شيئا مسكروها ولذا قال قبله :

* تَرَوْنِي عِظَامِي بَعْدَ مَوْتِي عُرْوَقَهَا *

والجنف الحيف والميل والجور وفعله كفرح .

والإثم المعصية ، فالمراد من الجنف هنا تفضيل من لا يستحق التفضيل على غيره من القرابة المساوي له أو الأحق ، فيشمل ما كان من ذلك عن غير قصد ولكنه في الواقع حيف في الحق ، والمراد بالإثم ما كان قصد الموصي به حرمان من يستحق أو تفضيل غيره عليه .

والإصلاح جعل الشيء صالحا يقال : أصلحه أى جعله صالحا ، ولذلك يطلق على الدخول بين الخصمين بالمرأضة ؛ لأنه يجعلهم صالحين بعد أن فسدوا ، ويقال : أصلح بينهم لتضمينه معنى دخل ، والضمير المجرور بين فى الآية عائد إلى الموصى والموصى لهم المفهومين من قوله «موص» إذ يقتضى موصى لهم ، ومعنى «فلا إثم عليه» أنه لا يلحقه حرج من تغيير الوصية ؛ لأنه تغيير إلى ما فيه خير .

والمعنى : أن من وجد فى وصية الموصى إضرارا بيمض أقربائه ، بأن حرمة من وصيته أو قدم عليه من هو أبعد نسبا ، أو أوصى إلى غنى من أقربائه وترك فقيرهم فسعى فى إصلاح ذلك وطلب من الموصى تبديل وصيته ، فلا إثم عليه فى ذلك ؛ لأنه سعى فى إصلاح بينهم ، أو حدث شقاق بين الأقربين بعد موت الموصى لأنه آثر بعضهم ، ولذلك عقبه بقوله «إن الله غفور رحيم» وفيه تنويه بالمحافظة على تنفيذ وصايا الموصين حتى جعل تغيير جورهم محتاجا للإذن من الله تعالى والتنصيص على أنه مغفور .

وقرأ الجمهور «موص» على أنه اسم فاعل أوصى وقراء أبو بكر عن عاصم وحزمة ، والكسائى ، ويعقوب ، وخلف «موص» بفتح الواو وتشديد الصاد على أنه اسم فاعل وصى المضاعف .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ¹⁸³ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۖ

حكم الصيام حكم عظيم من الأحكام التى شرعها الله تعالى للأمة ، وهو من العبادات الرامية إلى تزكية النفس ورياضتها ، وفى ذلك صلاح حال الأفراد فردا فردا ؛ إذ منها يتكون المجتمع . وفصلت الجملة عن سابقتها للانتقال إلى غرض آخر ، وافتتحت بآيها الذين آمنوا لما فى النداء من إظهار العناية بما سيقال بعده .

والقول فى معنى كتب عليكم ودلالته على الوجوب تقدم آنفا عند قوله تعالى «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية» الآية .

والصيام - ويقال الصوم - هو فى اصطلاح الشرع : اسم لترك جميع الأكل وجميع الشرب وقربان النساء مدة مقدرة بالشرع بنية الامتنال لأمر الله أو لقصد التقرب بنذر للتقرب إلى الله .

والصيام اسم منقول من مصدر فعال وعينه واو قلبت ياء لأجل كسرة فاء الكلمة ، وقياس المصدر الصوم ، وقد ورد المصدران في القرآن ، فلا يطلق الصيام حقيقة في اللغة إلا على ترك كل طعام وشراب ، وألحق به في الإسلام ترك قربان كل النساء ، فلو ترك أحد بعض أصناف الماء كحول أو بعض النساء لم يكن صياماً كما قال العرجي :

فَإِنْ شِئْتَ حَرَمْتَ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ وَإِنْ شِئْتَ لَمْ تُطْعَمْ تَقَاخًا وَلَا بَرَدًا

والصيام إطلاقات أخرى مجازية كإطلاقه على إمساك الخيل عن الجري في قول النابغة :

حَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ الْعَجَاجِ وَأُخْرَى تَمْلِكُ اللَّجْجَمَ

وأطلق على ترك شرب حمار الوحش الماء ، وقال لييد يصف حمار الوحش وأتانه في إثر فصل الشتاء حيث لا تشرب الحمر ماء لاجترائها بالرعى الرطب .

حتى إِذَا سَلَخًا جُمَادَى سِتَّةَ جَزْءًا فَطَالَ صِيَامُهُ وَصِيَامُهَا

والظاهر أن اسم الصوم في اللغة حقيقة في ترك الأكل والشرب بقصد القربة فقد عرف العرب الصوم في الجاهلية من اليهود في صومهم يوم عاشوراء كما سندكره .

وقول الفقهاء : إن الصوم في اللغة مطلق الإمساك ، وإن إطلاقه على الإمساك عن الشهوتين اصطلاح شرعي ، لا يصح ، لأنه مخالف لأقوال أهل اللغة كما في الأساس وغيره ، وأما إطلاق الصوم على ترك الكلام في قوله تعالى حكاية عن قول عيسى « فقولى إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسيا » فليس إطلاقاً للصوم على ترك الكلام ولكن المراد ، أن الصوم كان يتبعه ترك الكلام على وجه الكمال والفضل .

فالتعريف في الصيام في الآية تعريف العهد الذهني ، أى كتب عليكم جنس الصيام المعروف . وقد كان العرب يعرفون الصوم ، فقد جاء في الصحيحين عن عائشة قالت « كان يومُ عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية » وفي بعض الروايات قولها « وكان رسول الله يصومه » وعن ابن عباس « لما هاجر رسول الله إلى المدينة وجد اليهود يصومون يوم عاشوراء ، فقال ما هذا ؟ فقالوا : هذا يومُ نَجَّى اللهُ فيه موسى ، فنحن نصومه فقال رسول الله : نحن أحق بموسى منكم فصامه وأمر بصومه » فمضى سؤاله هو السؤال عن مقصد اليهود من صومه لا تعرف أصل صومه ، وفي حديث عائشة « فلما نزل رمضان كان رمضان الفريضة وقال رسول الله من شاء صام يوم عاشوراء ومن شاء لم يصمه فوجب صوم يوم عاشوراء بالسنة ثم نسخ ذلك بالقرآن

فالأمر به صوم معروف زيدت في كفيته المعتبرة شرعا قيودُ تحديد أحواله وأوقاته بقوله تعالى « فالآن باسروهن - إلى قوله - حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر - وقوله - شهر رمضان - الآية وقوله - ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » ، وبهذا يتبين أن في قوله « كتب عليكم الصيام » إجمالاً وقع تفصيله في الآيات بعده .

فحصل في صيام الإسلام ما يخالف صيام اليهود والنصارى في قيود ماهية الصيام وكيفيةها ، ولم يكن صيامنا مماثلاً لصيامهم تمام المماثلة .

فقوله « كما كتب على الذين من قبلكم » تشبيه في أصل فرض ماهية الصوم لا في الكيفيات ، والتشبيهُ يكتفى فيه بعمض وجوه المشابهة وهو وجه الشبه المراد في القصد ، وليس المقصود من هذا التشبيه الحوالة في صفة الصوم على ما كان عليه عند الأمم السابقة ، ولكن فيه أغراضا ثلاثة تضمنها التشبيه :

أحدها الاهتمام بهذه العبادة ، والتنويه بها لأنها شرعها الله قبل الإسلام لمن كانوا قبل المسلمين ، وشرعها للمسلمين ، وذلك يقتضى أطراد صلاحها ووفرة ثوابها .

وإنهاض همم المسلمين لتلقى هذه العبادة كي لا يتميز بها من كان قبلهم إن المسلمين كانوا يتنافسون في العبادات كما ورد في الحديث أن ناساً من أصحاب رسول الله قالوا يا رسول الله: ذهب أهل الدثور بالأجور يصلون كما نصل ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم الحديث ويحبون التفضيل على أهل الكتاب وقطع تفاخر أهل الكتاب عليهم بأنهم أهل شريعة قال تعالى « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين أو تقولوا لو أننا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة » .

فلا شك أنهم يقتبطون أمر الصوم وقد كان صومهم الذي صاموه وهو يوم عاشوراء إنما اقتدوا فيه باليهود ، فهم في ترقب إلى تخصيصهم من الله بصوم أنفٍ ، فهذه فائدة التشبيه لأهل المعص من المسلمين إذ ألحقهم الله بصالح الأمم في الشرائع العائدة بخير الدنيا والآخرة قال تعالى « وفي ذلك فليتنافس المتنافسون » .

والغرض الثاني أن في التشبيه بالسابقين تهويئنا على المكلفين بهذه العبادة أن يستثقلوا

هذا الصوم؛ فإن في الاقتداء بالغير أسوة في المصاعب ، فهذه فائدة لمن قد يستعظم الصوم من المشركين فيمنعه وجوده في الإسلام من الإيمان ولن يستثقله من قريبي العهد بالإسلام ، وقد أكد هذا المعنى الضمى قوله بعده « أياماً معدودات » .

والفرض الثالث إثارة الغزائم للقيام بهذه الفريضة حتى لا يكونوا مقصرين في قبول هذا الفرض بل ليأخذوه بقوة تفوق ما أدى به الأمم السابقة .

ووقع لأبي بكر بن العربي في المعارضة قوله « كان من قول مالك في كيفية صيامنا أنه كان مثل صيام من قبلنا وذلك معنى قوله « كما كتب على الذين من قبلكم » ، وفيه بحث ستعرض له عند تفسير قوله تعالى « علم الله أنكم كنتم تخانون أنفسكم » .

فهذه الآية شرعت وجوب صيام رمضان ، لأن فعل كتب يدل على الوجوب وابتداء نزول سورة البقرة كان في أول الهجرة كما تقدم فيكون صوم عاشوراء تقدم عاماً ثم فرض رمضان في العام الذي يليه وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم صام تسع رمضان فلا شك أنه صام أول رمضان في العام الثاني من الهجرة ويكون صوم عاشوراء قد فرض عاماً فقط وهو أول العام الثاني من الهجرة .

والمراد بالذين من قبلكم من كان قبل المسلمين من أهل الشرائع وهم أهل الكتاب أعني اليهود؛ لأنهم الذين يعرفهم المخاطبون ويعرفون ظاهر شئونهم وكانوا على اختلاط بهم في المدينة وكان لليهود صوم فرضه الله عليهم وهو صوم اليوم العاشر من الشهر السابع من سنتهم وهو الشهر المسمى عندهم (تِسْرِي) يتبدى الصوم من غروب اليوم التاسع إلى غروب اليوم العاشر وهو يوم كفارة الخطايا ويسمونه (كَبُور) ثم إن أحبارهم شرعوا صوم أربعة أيام أخرى وهي الأيام الأول من الأشهر الرابع والخامس والسادس والعاشر من سنتهم تذكاراً لوقائع بيت المقدس وصوم يوم (بُورِيم) تذكاراً لنجاتهم من غضب ملك الأعاجم (أحشوروش) في واقعة (استير) ، وعندهم صوم التطوع ، وفي الحديث : أحب الصيام إلى الله صيام داود كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ، أما النصراني فليس ، في شريعتهم نص على تشريع صوم زائد على ما في التوراة فكانوا يتبعون صوم اليهود وفي صحيح مسلم عن ابن عباس « قالوا يا رسول الله إن يوم عاشوراء تعظمه اليهود والنصارى » ، ثم إن رهبانهم شرعوا صوم أربعين يوماً اقتداء بالمسيح ؛ إذ صام أربعين يوماً قبل بعثته ،

ويُشرع عندهم نذر الصوم عند التوبة وغيرها ، إلا أنهم يتوسعون في صفة الصوم ، فهو عندهم ترك الأقوات القوية والمشروبات ، أو هو تناول طعام واحد في اليوم يجوز أن تلحقه أكلة خفيفة .

وقوله « لعلكم تتقون » بيان لحكمة الصيام وما لأجله شرع ، فهو في قوة المفعول لأجله لكتب ، و (لعل) إما مستعارة لمعنى كى استعارة تبعية ، وإما تمثيلية بتشبيه شأن الله ، في إرادته من تشريع الصوم التقوى بحال المترجي من غيره فعلاً ، والتقوى الشرعية هي اتقاء المعاصي ، وإنما كان الصيام موجبا لاتقاء المعاصي ، لأن المعاصي قسمان ، قسم ينبج في تركه التفكر كالتحرر والميسر والسرقة والغضب فتتركه يحصل بالوعد على تركه والوعيد على فعله والموعظة بأحوال الغير ، وقسم ينشأ من دواع طبعية كالأموال الناشئة عن الغضب وعن الشهوة الطبيعية التي قد يصعب تركها بمجرد التفكر ، فجعل الصيام وسيلة لاتقائها ، لأنه يُمدل القوى الطبيعية التي هي داعية تلك المعاصي ، ليرتقى السلم به عن حضيض الانغماس في المادة إلى أوج العالم الروحاني ، فهو وسيلة للارتياض بالصفات الملكية والانتفاض من غبار الكدرات الحيوانية .

وفي الحديث الصحيح (الصَّوْمُ جُنَّةٌ) أى وقاية ولما ترك ذكر متعلق جُنَّة تَمَيَّن حمله على ما يصلح له من أصناف الوقاية المرغوبة ، ففي الصوم وقاية من الوقوع في المآثم ووقاية من الوقوع في عذاب الآخرة ، ووقاية من العلل والأذواء الناشئة عن الإفراط في تناول اللذات ؛ وقوله تعالى : « أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ » ظرف للصيام مثل قولك الخروج يوم الجمعة ، ولا يضر وقوع الفصل بين « الصيام » وبين « أياما » وهو قوله « كما كتب » إلى « تتقون » لأن الفصل لم يكن بأجنبي عند التحقيق ، إذ الحال والمفعول لأجله المستفاد من (لعل) كل ذلك من تمام عامل المفعول فيه وهو قوله صيام ، ومن تمام العامل في ذلك العامل وهو كُتِبَ فإن عامل العامل في الشيء عامل في ذلك الشيء ولجواز الفصل بالأجنبي إذا كان المعمول ظرفا ، لاتساعهم في الظروف وهذا مختار الزواج والخشوى والرضى ، ومرجع هذه المسألة إلى تجنب تشييت الكلام باختلال نظامه المعروف ، تجنبنا للتعقيد المحل بالفصاحة .

والغالب على أحوال الأمم في جاهليتها وبخاصة العرب هو الاستكثار من تناول اللذات من المأكول والمشروب وهو النساء والدعة ، وكل ذلك يوفر القوى الجسدية والدموية

فى الأجساد ، فتقوى الطباع الحيوانية التى فى الإنسان من القوة الشهوية والقوة الغضبية . وتطفئان على القوة العاقلة ، فجاءت الشرائع بشرع الصيام ، لأنه بقى بهذب تلك القوى ، إذ هو يمكس الإنسان عن الاستكثار من مثيرات إفراطها ، فتكون نتيغته تعديلها فى أوقات معينة هى مظنة الا كتفاء بها إلى أوقات أخرى .

والصوم بمعنى إقلال تناول الطعام عن المقدار الذى يبلغ حد الشبع أو ترك بعض المأكّل : أصل قديم من أصول التقوى لدى الملىين ولدى الحكماء الإسرائقىين ، والحكمة الإسرائقىة مبناها على تركىة النفس بإزالة كدرات البهيمىة عنها بقدر الإمكان ، بناء على أن للإنسان قوتىن : إحداهما رُوحانىة مُنبئة فى قرارتها من الحواس الباطنىة ، والأخرى حيوانىة منبئة فى قرارتها من الأعضاء الجسمانىة كلها ، وإذ كان الغذاء يخلف للجسد ما يضعه من قوته الحيوانىة إضاعةً تنشأ عن العمل الطبىعى للأعضاء الرئسىة وغيرها ، فلاجرم كانت زيادة الغذاء على القدر المحتاج إليه توفر للجسم من القوة الحيوانىة فوق ما محتاجه وكان نقصانه بقترّ عليه منها إلى أن يبلغ إلى المقدار الذى لا يمكن حفظ الحىاة بدونه ، وكان تغلب مظهر إحدى القوتىن بمقدار تضاول مظهر القوة الأخرى ، فذلك وجدوا أن ضعف القوة الحيوانىة يقلل معمولها فتتغلب القوة الروحانىة على الجسد ويتدرج به الأمر حتى يصير صاحب هذه الحال أقرب إلى الأرواح والمجردات منه إلى الحيوان ، بحيث يصير لا حظّ له فى الحيوانىة إلا حىاة الجسم الحافظة لبقاء الروح فىه ، ولذلك لزم تعديل مقدار هذا التناقص بكفىة لا تفضى إلى اضمحلال الحىاة ، لأن ذلك يضع المقصود من تركىة النفس وإعدادها للعالم الأخرىة ، فهذا التعادل والترجىح بين القوتىن هو أصل مشروعية الصيام فى الملل ووضعىته فى حكمة الإشراق ، وفى كفىيته تختلف الشرائع اختلافاً مناسباً للأحوال المحتصة هى بها بحيث لا يفىث القصد من الحىاتىن ، ولا شك أن أفضل الكفىيات لتحصىل هذا الفرض من الصيام هو الكفىفة التى جاء بها الإسلام ، قىل فى هىا كل النور « النفوس الناطقة من جوهر الملىكوت إنما شغلها عن عالمها القوى البدنىة ومشاغلتها ، فإذا قوت النفس بالفضائل الروحانىة وضعف سلطان القوى البدنىة بتقليل الطعام وتكثىر السهر تتخلص أحياناً إلى عالم القدس وتتصل بأبىها المقدس وتتلقى منه المعارف » ، فمن الصوم ترك البراهمة أكّل لحوم الحيوان والاقتصار على النبات

أو الألبان ، وكان حكام اليونان يرتاضون على إقلال الطعام بالتدريج حتى يمتادوا تركه أياما متوالية ، واصطلحوا على أن التدريج في إقلال الطعام تدريجا لا يخشى منه انحرام صحة البدن أن يزِن الحكيم شبهة من الطعام بأعواد من شجر التين رطبة ثم لا يجددها فيزن بها كل يوم طعامه لا يزيد على زيتها وهكذا يستمر حتى تبلغ من اليبس إلى حد لا يُبس بعده فتسكون هي زنة طعام كل يوم .

وفي حكمة الإشراف للسهورودي « وقبل الشروع في قراءة هذا الكتاب يرتاض أربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا إلى التأمل لنور الله اه » .

وإذ قد كان من المتعذر على الهيكل البشري بما هو مُستودعُ حياة حيوانية أن يتجرد عن حيوانيته ، فمن المتعذر عليه الانقطاع البات عن إمداد حيوانيته بمطلوباتها فكان من اللازم لتطلب ارتقاء نفسه أن يتدرج به في الدرجات الممكنة من تهذيب حيوانيته وتخليصه من التوغل فيها بقدر الإمكان ، لذلك كان الصوم من أهم مقدمات هذا الغرض ، لأن فيه خصلتين عظيمتين ؛ هما الاقتصاد في إمداد القوى الحيوانية وتمود الصبر بردها عن دواعيها ، وإذ قد كان البلوغ إلى الحد الآتم من ذلك متمذرا كما علمت ، حاول أساطين الحكمة النفسانية الإقلال منه ، فمنهم من عالج الإقلال بنقص الكميات وهذا صوم الحكماء ، ومنهم من حاوله من جانب نقص أوقات التمتع بها وهذا صوم الأديان وهو أبلغ إلى القصد وأظهر في ملكة الصبر ، وبذلك يحصل للإنسان دربة على ترك شهواته ، فيتأهل للتخلق بالكمال فإن الحائل بينه وبين الكمال والفضائل هو ضعف التحمل للانصراف عن هواه وشهواته .

إذا المرء لم يترك طعاما يُحبّه ولم يَنه قلبا غاويا حيث يعمّا
فيوشك أن تلقى له الدهر سبّة إذا ذكرت أمثالها تملا الفما

فإن قلت : إذا كان القصد الشرعي من الصوم ارتياض النفس على ترك الشهوات وإثارة الشعور بما يلاقيه أهلُ الخصاصة من ألم الجوع ، واستشعار المساواة بين أهل الجدة والرفاهية وأهل الشظف في أصول الملذات بين الفريقين من الطعام والشراب واللهو ، فلماذا اختلفت الأديان الإلهية في كيفية الصيام ولماذا التزمت الديانة الإسلامية في كيفية صورة واحدة ، ولم تكمل ذلك إلى المسلم يتخذ لإرضاء نفسه ما يراه لائقا به في تحصيل المقاصد المرادة .

قلت : شأن التعليم الصالح أن يضبط للمتعلم قواعدَ وأَساليبَ تبلغ به إلى الثمرة المطلوبة من المعارف التي يزاولها فإن مُعَلِّمَ الرياضة البدنية يضبط للتعليم كَيْفِيَّاتٍ من الحركات بأعضائه وتطور قامته انتصاباً وركوعاً وقرْفَصاء ، بمعز ذلك يثمر قوة عضلاته وبعضها يثمر اعتدال الدورة الدموية وبعضها يثمر وظائف شرايينه ، وهي كَيْفِيَّاتٌ حددها أهل تلك المعرفة وأَدَنُها حصول الثمرة المطلوبة ، ولو وَكَل ذلك للطالِبين لذهبت أوقات طويلة في التجارب وتعددت الكيفيات بتعدد أفهام الطالبين واختيارهم وهذا يدخل تحت قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

والمراد بالأيام من قوله « أياماً معدوداتٍ » شهر رمضان عند جمهور المفسرين ، وإنما عبر عن رمضان بأيام وهي جمع قلة ووصف بمعدودات وهي جمع قلة أيضاً ؛ تهوينا لأمره على المكلفين ، والمعدودات كناية عن القلة ؛ لأن الشيء القليل يعد عدا ؛ ولذلك يقولون : الكثير لا يعد ، ولأجل هذا اختير في وصف الجمع مجيئه في التأنيث على طريقة الجمع بألف وتاء وإن كان مجيئه على طريقة الجمع المكسر الذي فيه هاء تأنيث أكثر ، قال أبو حيان عند قوله تعالى الآتي بعده « من أيام آخر » صفة الجمع الذي لا يعقل تارة تعامل معاملة الواحدة المؤنثة ، نحو قوله تعالى « إلا أياماً معدودة » وتارة تعامل معاملة جمع المؤنث نحو : أياماً معدودات فمعدودات جمع لمعدودة ، وأنت لا تقول يوم معدودة وكلا الاستعمالين فصيح ، ويظهر أنه ترك فيه تحقيقاً وذلك أن الوجه في الوصف الجارى على جمع مذكر إذا أشبه أن يكون مؤنثاً مفرداً ، لأن الجمع قداول بالجماعة والجماعة كلمة مفردة وهذا هو الغالب ، غير أنهم إذا أرادوا التنبيه على كثرة ذلك الجمع أجروا وصفه على صيغة جمع المؤنث ليكون في معنى الجماعات وأن الجمع ينحل إلى جماعات كثيرة ، ولذلك فأننا أرى أن معدودات أكثر من معدودة ولأجل هذا قال تعالى « وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة » لأنهم يقللونها غموراً أو تفريراً ، وقال هنا « معدودات » لأنها ثلاثون يوماً ، وقال في الآية الآتية « الحج أشهر معلومات » وهذا مثل قوله في جمع جل جمالات على أحد التفسيرين وهو أكثر من جمال ، وعن المازني أن الجمع لما لا يعقل يجيء الكثير منه بصيغة الواحدة المؤنثة تقول : الجذوع انكسرت والقليل منه يجيء بصيغة الجمع تقول : الأجذاع انكسرن اه وهو غير ظاهر .

وقيل المراد بالأيام غير رمضان بل هي أيام وجب صومها على المسلمين عندما فرض

الصيام بقوله «أياماً معدودات» ثم نسخ صومها بصوم رمضان وهي يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر وهي أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وإليه ذهب معاذ وقتادة وعطاء ولم يثبت من الصوم المشروع للمسلمين قبل رمضان إلا صوم يوم عاشوراء كفاي الصحيح وهو مفروض بالسنة ، وإنما ذكر أن صوم عاشوراء والأيام البيض كان فرضاً على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت رواية ، فلا يصح كونها المراد من الآية لا لفظاً ولا أثراً ، على أنه قد نسخ ذلك كله بصوم رمضان كما دل عليه حديث السائل الذي قال : لا أزيد على هذا ولا أنقص منه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أفلح إن صدق» .

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

تعقيب لحكم العزيمة بحكم الرخصة ، فالقاء لتعقيب الأخبار لا للتفريع ، وتقديمه هنا قبل ذكر بقية تقدير الصوم تعجيل بتطمين نفوس السامعين لئلا يظنوا وجوب الصوم عليهم في كل حال .

والمرضى من قام به المرض وهو انحراف المزاج عن حد الاعتدال الطبيعي بحيث تثار في الجسد حمى أو وجع أو فشل .

وقد اختلف الفقهاء في تحديد المرض الموجب للفطر ، فأما المرض الغالب الذي لا يستطيع المريض معه الصوم بحال بحيث يخشى الهلاك أو مقاربتة فلا خلاف بينهم في أنه مبيح للفطر بل يوجب الفطر ، وأما المرض الذي دون ذلك فقد اختلفوا في مقداره فذهب محققو الفقهاء إلى أنه المرض الذي تحصل به مع الصيام مشقة زائدة على مشقة الصوم للصحيح من الجوع والعطش المعتادين ، بحيث يسبب له أوجاعاً أو ضعفاً منهكاً أو تعاوده به أمراض سائلة أو يزيد في انحرافه إلى حد المرض أو يخاف تمادى المرض بسببه . وهذا قول مالك وأبي حنيفة والشافعي على تفاوت بينهم في التعبير ، وأعدل المبارات ما نقل عن مالك ؛ لأن الله أطلق المرض ولم يقيده ، وقد علمنا أنه ما أباح للمريض الفطر إلا لأن لذلك المرض تأثيراً في الصائم ويكشف ضابط ذلك قول القرافي في الفرق الرابع عشر ، إذ قال : إن المشاق قسمان : قسم ضعيف لا تنفك عنه تلك العبادة كالوضوء والنسل في زمن البرد والصوم ، وكالمخاطرة بالنفس في الجهاد ، وقسم هو ما تنفك عنه العبادة وهذا أنواع : نوع لا تأثير له في العبادة

كوجع أصبع ، فإن الصوم لا يزيد وجع الأصبع وهذا الالتفات إليه ، ونوع له تأثير شديد مع العبادة كالخوف على النفس والأعضاء والمنافع وهذا يوجب سقوط تلك العبادة ، ونوع يقرب من هذا فيوجب ما يوجبه .

. وذهب ابن سيرين وعطاء والبخارى إلى أن المرض وهو الوجع والاعتلال يسوغ الفطر ولو لم يكن الصوم مؤثرا فيه شدة أو زيادة؛ لأن الله تعالى جعل المرض سبب الفطر كما جعل السفر سبب الفطر من غير أن تدعو إلى الفطر ضرورة كما في السفر، يريدون أن العلة هي مظنة المشقة الزائدة غالبا ، قيل دخل بعضهم على ابن سيرين في نهار رمضان وهو يأكل فلما فرغ قال : إنه وجعتني أصبعي هذه فأفطرت ، وعن البخارى قال : اعتلت بنيسابور علة خفيفة في رمضان فعادني إسحاق بن راهويه في نهر من أصحابه فقال لى : أفطرت يا أبا عبد الله قلت : نعم أخبرنا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال : قلت لعطاء : من أى المرض أفطر؟ قال : من أى مرض كان كما قال الله تعالى « فمن كان منكم مريضا » وقيل : إذا لم يقدر المريض على الصلاة قائما أفطر ، وإنما هذه حالة خاصة تصلح مثالا ولا تكون شرطا ، وعزى إلى الحسن والنخعي ولا يخفى ضعفه ؛ إذ أين القيام في الصلاة من الإفطار في الصيام ، وفي هذا الخلاف مجال للنظر في تحديد مدى الانحراف والمرض السوغيين إفطار الصائم ، فعلى الفقيه الإحاطة بكل ذلك وتقربه من المشقة الحاصلة للمسافر والمرأة الحائض .

وقوله « أو على سفر » أى أو كان بحالة السفر وأصل (على) الدلالة على الاستعلاء ثم استعمات مجازا في التمكن كما تقدم في قوله تعالى « على هدى من ربهم » ثم شاع في كلام العرب أن يقولوا فلان على سفر أى مسافر ليكون نصا في التلبس ، لأن اسم الفاعل يحتمل الاستقبال فلا يقولون على سفر للمأزم عليه وأما قول

ماذا على البدر المحجَّب لو سَفَر إن المَعذِبَ في هَوَاهِ على سفر

أراد أنه على وشك المات نخطأ من أخطاء المولدين في العربية ، فنبه الله تعالى بهذا اللفظ المستعمل في التلبس بالفعل ، على أن المسافر لا يفطر حتى يأخذ في السير في السفر دون مجرد النية ، والمسألة تختلف فيها فمن أنس بن مالك أنه أراد السفر في رمضان فرُحِّلَتْ دابته وليس ثياب السفر وقد تقارب غروب الشمس فدعا بطعام فأكل منه ثم ركب وقال: هذه السنة، رواه الدارقطني ، وهو قول الحسن البصرى ، وقال جماعة: إذا أصبح مقبلا ثم سافر

بعد ذلك فلا يفطر يومه ذلك وهو قول الزهري ، ومالك والشافعي والأوزاعي وأبي حنيفة وأبي ثور ، فإن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة ، وبالنسبة لبعض المالكية فقال : عليه الكفارة وهو قول ابن كنانة والحزمي ، ومن المجب اختيار ابن العربي إياه ، وقال أبو عمر بن عبد البر : ليس هذا بشيء لأن الله أباح له الفطر بنص الكتاب ، ولقد أجاد أبو عمر ، وقال أحمد وإسحاق والشعمي : يفطر إذا سافر بعد الصبح ورووه عن ابن عمر وهو الصحيح الذي يشهد له حديث ابن عباس في صحيح البخاري ومسلم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة ، فصام حتى بلغ عُسْفَانَ ثم دعا بماء فرفمه إلى يديه ليريه فأفطرَ حتى قدم مكة ، قال القرطبي : وهذا نص في الباب فسقط ما يخالفه .

وإنما قال تعالى « فعدة من أيام أخر » ولم يقل : فصيام أيام أخر ، تنصيصاً على وجوب صوم أيام بعدد أيام الفطر في المرض والسفر ؛ إذ العدد لا يكون إلا على مقدار مماثل .
فن للتبميز إن اعتبر أيام أعم من أيام العدة أي من أيام الدهر أو السنة ، أو تكون من تميز عدة أي عدة هي أيام مثل قوله « بخمسة آلاف من الملائكة » ، ووصف الأيام بأخر وهو جمع الأخرى اعتباراً بتأنيث الجمع ؛ إذ كل جمع مؤنث ، وقد تقدم ذلك في قوله تعالى آنفاً « أياماً معدودات » قال أبو حيان : واختير في الوصف صيغة الجمع دون أن يقال أخرى لثلاثين لأنه وصف لعدة ، وفيه نظر ؛ لأن هذا الظن لا يوقع في لبس ؛ لأن عدة الأيام هي أيام فلا يمتنى بدفع مثل هذا الظن ، فالظاهر أن العدول عن أخرى لمراعاة صيغة الجمع في الموصوف مع طلب خفة اللفظ .

ولفظ (أخر) ممنوع من الصرف في كلام العرب . وعلى جمهور النحويين منعه من الصرف على أصولهم بأن فيه الوصفية والعدل ، أما الوصفية فظاهرة وأما العدل فقالوا : لما كان جمع آخر ومفرده بصيغة اسم التفضيل وكان غير معرف باللام كان حقه أن يلزم الإفراد والتذكير جرياً على سنن أصله وهو اسم التفضيل إذا جرد من التعريف باللام ومن الإضافة إلى المعرفة أنه يلزم الإفراد والتذكير فلما نطق به العرب مطابقاً لموصوفه في التثنية والجمع علمنا أنهم عدلوا به عن أصله (والعدول عن الأصل يوجب الثقل على اللسان ؛ لأنه غير معتاد الاستعمال) فخففوه لمنعه من الصرف وكأنهم لم يفعلوا ذلك في تثنيته وجمعه بالالف والنون لقلة وقوعهما ، وفيه ما فيه .

ولم تبين الآية صفة قضاء صوم رمضان ، فأطلقت عدة من أيام آخر ، فلم تبين أتكون متتابعة أم يجوز تفريقها ، ولا وجوب المبادرة بها أو جواز تأخيرها ، ولا وجوب الكفارة على الفطر متممداً في بعض أيام القضاء ، ويتجاذب النظر في هذه الثلاثة دليل التمسك بالإطلاق لعدم وجود ما يقيد كإيتمسك بالعام إذا لم يظهر المخصص ، ودليل أن الأصل في قضاء العبادة أن يكون على صفة العبادة المقضية .

فأما حكم تتابع أيام القضاء ، فروى الدارقطني بسند صحيح قالت عائشة نزلت « فعدة من أيام آخر متتابعات » فسقطت متتابعات ، تريد نسخت وهو قول الأئمة الأربعة وبه قال من الصحابة أبو هريرة ، وأبو عبيدة ، ومعاذ بن جبل ، وابن عباس ، وتلك رخصة من الله ، ولأجل التنبيه عليها أطلق قوله « من أيام آخر » ولم يقيد بالتتابع كما قال في كفارة الظهار وفي كفارة قتل الخطأ .

فلذلك أنى الجمهور إعمال قاعدة جريان قضاء العبادة على صفة المقضى ولم يقيدوا مطلق آية قضاء الصوم بما قيّدت به آية كفارة الظهار وكفارة قتل الخطأ .

وفي الموطأ عن ابن عمر أنه يقول : يصوم قضاء رمضان متتابعاً من أفطره من مرض أو سفر ، قال الباجي في المنتقى : يحتمل أن يريد به الوجوب وأن يريد الاستحباب .

وأما المبادرة بالقضاء ، فليس في الكتاب ولا في السنة ما يقتضيها ، وقوله هنا « فعدة من أيام آخر » مراد به الأمر بالقضاء ، وأصل الأمر لا يقتضى الفور ، ومضت السنة على أن قضاء رمضان لا يجب فيه الفور بل هو موسّع إلى شهر شعبان من السنة الموالية للشهر الذي أفطر فيه ، وفي الصحيح عن عائشة قالت : يكون على الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان . وهذا واضح الدلالة على عدم وجوب الفور ، وبذلك قال جمهور العلماء وشذ داود الظاهري فقال : يشرع في قضاء رمضان ثانى يوم من شوال المعاقب له .

وأما من أفطر متعمداً في يوم من أيام قضاء رمضان فالجمهور على أنه لا كفارة عليه ؛ لأن الكفارة شرعت حفظاً لحزمة شهر رمضان وليس لأيام القضاء حرمة وقال قتادة : تجب عليه الكفارة بناء على أن قضاء العبادة يساوى أصله .

﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةَ طَعَامٍ مَسْكِينٍ﴾

عطف على قوله «عليكم الصيام» والمطوف بمض المطوف عليه فهو في المعنى كبذل البعض أى وكتب على الذين يطيقونه فدية ؛ فإن الذين يطيقونه بعض المخاطبين بقوله «كتب عليكم الصيام» .

والمطيق هو الذى أطلق الفعل أى كان فى طوقه أن يفعله ، والطاقة أقرب درجات القدرة إلى مرتبة العجز ، ولذلك يقولون فيما فوق الطاقة : هذا ما لا يطاق ، وفسرها الفراء بالجهد بفتح الجيم وهو المشقة ، وفى بعض روايات صحيح البخارى عن ابن عباس قرأ : وعلى الذين يُطَوِّقُونَهُ فَلَإِطِيقُونَهُ . وهى تفسير فيما أحسب ، وقد صدر منه نظائر من هذه القراءة ، وقيل الطاقة القدرة مطلقا .

فعلى تفسير الإطاقة بالجهد فالآية مراد منها الرخصة على من تشتد به مشقة الصوم فى الإفطار والفدية .

وقد سَمَّوْا من هؤلاء الشيخ الهرم والمرأة المرضع والحامل فهؤلاء يفطرون ويطعمون عن كل يوم يفطرونه وهذا قول ابن عباس وأنس بن مالك والحسن البصرى وإبراهيم النخعى وهو مذهب مالك والشافعى ، ثم من استطاع منهم القضاء قضى ومن لم يستطعه لم يقض مثل الهرم ، ووافق أبو حنيفة فى الفطر ؛ إلا أنه لم ير الفدية إلا على الهرم لأنه لا يقضى بخلاف الحامل والمرضع ، ومرجع الاختلاف إلى أن قوله تعالى «وعلى الذين يطيقونه فدية» هل هى لأجل الفطر أم لأجل سقوط القضاء ؟ والآية تحتملها إلا أنها فى الأول أظهر ، ويؤيد ذلك فعل السلف ، فقد كان أنس بن مالك حين هرم وبلغ عَشْرًا بعد المائة يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا خبزاً ولحماً .

وعلى تفسير الطاقة بالقدرة فالآية تدل على أن الذى يقدر على الصوم له أن يعوضه بالإطعام ، ولما كان هذا الحكم غير مستمر بالإجماع قالوا فى حمل الآية عليه : إنها حينئذ تضمنت حكماً كان فيه توسعة ورخصة ثم انعقد الإجماع على نسخه ، وذكر أهل الناسخ والنسوخ أن ذلك فُرِضَ فى أول الإسلام لما شق عليهم الصوم ثم نسخ بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ونقل ذلك عن ابن عباس وفى البخارى عن ابن عمر وسلمة بن الأكوع

نسختها آية شهر رمضان ثم أخرج عن ابن أبي ليلى قال: حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم نزل رمضان فشق عليهم فكان من أطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم من يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها « وأن تصوموا خير لكم » ، ورويت في ذلك آثار كثيرة عن التابعين وهو الأقرب من عادة الشارع في تدرج تشريع التكليف التي فيها مشقة على الناس من تغيير معتادهم كما تدرج في تشريع منع الخمر . ونلحق بالهرم والمرضع والحامل كل من تلحقه مشقة أو توقع ضرر مثلهم وذلك يختلف باختلاف الأمراض واختلاف أزمان الصوم من اعتدال أو شدة برد أو حر . وباختلاف أعمال الصائم التي يعملها لاكتسابه من الصنائع كالصائغ والحديد والحامى وخدمة الأرض وسير البريد وحمل الأمتعة وتعبيد الطرقات والظفر .

وقد فسرت الفدية بالإطعام إما بإضافة المبين إلى بيانه كما قرأ نافع وابن ذكوان عن ابن عامر وأبو جعفر : فدية طعام مساكين ، بإضافة فدية إلى طعام ، وقرأه الباقر بن تميم فدية وإبدال طعام من فدية .

وقرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر مساكين بصيغة الجمع جمع مساكين ، وقرأه الباقر بصيغة المفرد . والإجماع على أن الواجب إطعام مساكين ، فقراءة الجمع مبنية على اعتبار جمع الذين يطيقونه من مقابلة الجمع بالجمع مثل ركب الناس دوابهم ، وقراءة الأفراد اعتبار بالواجب على آحاد المفطرين .

والإطعام هو ما يشبع عادة من الطعام المتغذى به في البلد ، وقدره فقهاء المدينة مئداً بعد النبي صلى الله عليه وسلم من بر أو شعير أو تمر .

﴿ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ﴾

تفريع على قوله : وعلى الذين يطيقونه فدية إلخ ، والتطوع : السعي في أن يكون طائعاً غير مكره أى طاع طوعاً من تلقاء نفسه . والخير مصدر خار إذا حسُنَ وشرُفَ وهو منصوب لتضمنين تطوَّعَ معنى أتى ، أو يكون خيراً صفةً لمصدر محذوف أى تطوعاً خيراً .

ولا شك أن الخير هنا متطوع به فهو الزيادة من الأمر الذى الكلام بصده وهو الإطعام لا محالة ، وذلك إطعام غير واجب فيحتمل أن يكون المراد : فن زاد على إطعام

مسكين واحد فهو خير ، وهذا قول ابن عباس ، أو أن يكون : مَنْ أراد الإطعام مع الصيام ، قاله ابن شهاب ، وعن مجاهد : مَنْ زاد في الإطعام على الدَّ وهو بعيد ؛ إذ ليس الدَّ مصرحاً به في الآية ، وقد أطعم أنس بن مالك خبزاً ولحماً عن كل يوم أفطره حين شاخ .
وخير الثَّاني في قوله « فهو خير له » يجوز أن يكون مصدراً كالأول ويكون المراد به خيراً آخر أى خير الآخرة .
ويجوز أن يكون خير الثَّاني تفضيلاً أى فالتطوع بالزيادة أفضل من تركها وحذف الفضل عليه لظهوره .

﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ 184

الظاهر رجوعه لقوله « وعلى الذين يطيقونه فدية » فإن كان قوله ذلك نازلاً في إباحة الفطر للقادر فقوله « وأن تصوموا » ترغيب في الصوم وتأنيس به ، وإن كان نازلاً في إباحته لصاحب المشقة كالهرم فكذلك ، ويحتمل أن يرجع إلى قوله : ومن كان مريضاً وما بمده ، فينكون تفضيلاً للصوم على الفطر إلا أن هذا في السفر يختلف فيه بين الأئمة ، ومذهب مالك رحمه الله أن الصوم أفضل من الفطر وأما في المرض ففيه تفصيل بحسب شدة المرض .
وقوله « إن كنتم تعلمون » تذييل أى تَعْلَمُونَ فوائد الصوم على رجوعه لقوله « وعلى الذين يطيقونه » إن كان المراد بهم القادرين أى إن كنتم تعلمون فوائد الصوم دنياً وثوابه أخرى ، أو إن كنتم تعلمون ثوابه على الاحتمالات الأخرى .
وجيء في الشرط بكلمة (إِنْ) لأن علمهم بالأمرين من شأنه ألا يكون محققاً ؛ خلفاء الفائدتين .

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾

قد علمت أن هذه الآيات تكلمة للآيات السابقة وأن لانسخ في خلال هاته الآيات ، فقوله : شهر رمضان خبر مبتدأ محذوف تقديره هي أي الأيام المددوات شهر رمضان ، والجملة

مستأنفة بيانها ، لأن قوله « أياما معدودات » يثير سؤال السامع عن تعيين هذه الأيام ، ويؤيد ذلك قراءة مجاهد شهرا بالنصب على البدلية من أياما : بدل تفصيل .

وحذف المسند إليه جار على طريقة الاستعمال في المسند إليه إذا تقدم من الكلام ما فيه تفصيل وتبيين لأحوال المسند إليه فهم يحذفون ضميره ، وإذا جَوَزَتْ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْكَلَامُ نَسْخًا لِمصدر الآية لم يصح أن يكون التقدير هي شهر رمضان فيتعين أن يكون شهر رمضان مبتدأ خبره قوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ، واقتران الخبر بالفاء حينئذ مراعاة لوصف المبتدأ بالوصول الذي هو شبيه بالشرط ومثله كثير في القرآن وفي كلام العرب ، أو على زيادة الفاء في الخبر كقوله :

* وَقَائِلَةٌ خَوْ لَانَ فَانِكِحْ فَتَاتَهُم ^(١) *

أنشده سيبويه ، وكلا هذين الوجهين ضعيف .

والشهر جزء من اثني عشر جزءاً من تقسيم السنة قال تعالى « إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض » والشهر يبتدىء من ظهور الهلال إلى المحاق ثم ظهور الهلال مرة أخرى ، وهو مشتق من الشهرة لأن الهلال يظهر لهم فيشهرونه ليراه الناس فيثبت الشهر عندهم .

ورمضان علم وليس منقولاً ؛ إذ لم يسمع مصدر على وزن الفعلان من رِمَضَ بكسر الميم إذا احترق ؛ لأن الفعلان يدل على الاضطراب ولا معنى له هنا ، وقيل هو منقول عن المصدر . ورمضان علم على الشهر التاسع من أشهر السنة العربية القمرية المفتوحة بالحرم ؛ فقد كان العرب يفتتحون أشهر العام بالحرم ؛ لأن نهاية العام عندهم هي انقضاء الحج ومدة الرجوع إلى آفاقهم ، ألا ترى أن كَيْبِداً جعل جمادى الثانية وهو نهاية فصل الشتاء شهراً سادساً إذ قال :

حَتَّى إِذَا سَلَخَا جُمَادَى سِتَّةَ جَزْءًا فَطَالَ صَيَامُهُ وَصِيَامُهَا

ورمضان ممنوع من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون ؛ لأنه مشتق من الرمضاء وهي الحرارة ، لأن رمضان أول أشهر الحرارة بناء على ما كان من النسي في السنة عند العرب إذ كانت

(١) تمامه :

* وَاسْكُرُومَةُ الْحَيَّيْنِ خُلُوْ كَمَا هِيَ *

السنة تنقسم إلى ستة فصول كل فصل منها شهران : الفصل الأول الحريف وشهره محرم وصفر ،
 الثاني ربيع الأول وهو وقت نضج الثمار وظهور الرطب والتمر وشهره شهر ربيع الأول وشهر
 ربيع الثاني على أن الأول والثاني وصف لشهر ، ألا ترى أن العرب يقولون « الرطب شهري
 ربيع » ، الثالث الشتاء وشهره جمادى الأولى وجمادى الثانية قال حاتم :

فِي لَيْلَةٍ مِنْ جَمَادَى ذَاتِ أُنْدِيَّةٍ لَا يُبْصِرُ الْكَلْبُ مِنْ ظَلَمَاتِهَا الطُّنْبَا
 لَا يَنْبُجُ الْكَلْبُ فِيهَا غَيْرَ وَاحِدَةٍ حَتَّى يُلْفَ عَلَى خَيْشُومِهِ الدُّنْبَا
 الرابع الربيع الثاني - والثاني وصف للربيع - وهذا هو وقت ظهور النور والكمأة
 وشهره رجب وشعبان ، وهو فصل الدّر والمطر قال النابغة يذكر غزوات النعمان
 ابن الحارث :

وَكَاثَتْ لَهُمْ رِبْعِيَّةٌ يَخْذَرُونَهَا إِذَا خَضَخَصَتْ مَاءَ السَّمَاءِ الْقِبَائِلُ
 وَسَمَّوْهُ الثَّانِي لِأَنَّهُ يَجِيءُ بَعْدَ الرَّبِيعِ الْأَوَّلِ فِي حِسَابِ السَّنَةِ ، قَالَ النَّابِغَةُ :
 فَإِنْ يَهْلِكُ أَبُو قَابُوسَ يَهْلِكُ رَّبِيعُ الثَّانِي وَالْبَلَدُ الْحَرَامُ
 في رواية وروى « ربيع الناس » ، سموا كلا منهما ربيعاً لأنه وقت خصب ، الفصل
 الخامس ، الصيف وهو مبدأ الحر وشهره رمضان وشوال ، لأن النوق تشول أذناها فيه
 تطرد الذباب .

السادس القيظ وشهره ذو القعدة وذو الحجة وبعض القبائل تقسم السنة إلى أربعة ، كل
 فصل له ثلاثة أشهر ؛ وهي الربيع وشهوره رجب وشعبان ورمضان ، والصيف وشهوره
 شوال وذو القعدة وذو الحجة ، والحريف وشهوره محرم وصفر والربيع الأول ، والشتاء
 وشهوره شهر ربيع الثاني - على أن الأول والثاني وصفان لشهر للربيع - وجمادى الأولى وجمادى
 الثانية .

ولما كانت أشهر العرب قريية وكانت السنة القمرية أقل من أيام السنة الشمسية التي تجيء
 بها الفصول تنقص أحد عشر يوماً وكسراً ، وراموا أن يكون الحج في وقت الفراغ من
 الزروع والثمار ووقت السلامة من البرد وشدة الحر جعلوا للأشهر كبساً بزيادة شهر في السنة
 بعد ثلاث سنين وهو المعبر عنه بالنسيء .

وأسماء الشهور كلها أعلام لها عدا شهر ربيع الأول وشهر ربيع الثاني فلذلك وجب ذكر لفظ الشهر معهما ثم وصفه بالأول والثاني ؛ لأن معناه الشهر الأول من فصل الربيع أعني الأول ، فالأول والثاني صفتان لشهر ، أما الأشهر الأخرى فيجوز فيها ذكر لفظ الشهر بالإضافة من إضافة اسم النوع إلى واحد مثل شجر الأراك ومدينة بغداد ، وبهذا يشعر كلام سيبويه والمحققين فمن قال : إنه لا يقال رمضان إلا بإضافة شهر إليه بناء على أن رمضان مصدر ، حتى تكلف لمنعه من الصرف بأنه صار بإضافة شهر إليه علما فنع جزء العلم من الصرف كما منع هريرة في أبي هريرة فقد تكلف شططا وخالف ما روى من قول النبي صلى الله عليه وسلم « من صام رمضان إيمانا واحتسابا » بنصب رمضان وإنما أنجز إليهم هذا الوهم من اصطلاح كتاب الديوان كما في أدب الكاتب .

وإنما أضيف لفظ الشهر إلى رمضان في هذه الآية مع أن الإيجاز المطلوب لهم يقتضى عدم ذكره إما لأنه الأشهر في فصيح كلامهم وإما للدلالة على استيعاب جميع أيامه بالصوم ؛ لأنه لو قال رمضان لكان ظاهراً لا نصاً ، لا سيما مع تقدم قوله « أياما » فيتوهم السامعون أنها أيام من رمضان .

فاللعنى أن الجزء المعروف بشهر رمضان من السنة العربية القمرية هو الذي جعل ظرفاً لأداء فريضة الصيام المكتوبة في الدين فكلمنا حل الوقت المعين من السنة المسمى بشهر رمضان فقد وجب على المسلمين أداء فريضة الصوم فيه ، ولما كان ذلك حلوله مكرراً في كل عام كان وجوب الصوم مكرراً في كل سنة إذ لم ينط الصيام بشهر واحد مخصوص ولأن ما أجرى على الشهر من الصفات يحقق أن المراد منه جميع الأزمنة المسماة به طول الدهر .

وظاهر قوله « الذي أنزل فيه القرآن » أن المخاطبين يعلمون أن نزول القرآن وقع في شهر رمضان ، لأن الغالب في صلة الموصول أن يكون السامع عالماً باختصاصها بمن أجرى عليه الموصول ، ولأن مثل هذا الحدث الديني من شأنه ألا يخفى عليهم ، فيكون الكلام تذكرياً بهذا الفضل العظيم ، ويجوز أيضاً أن يكون إعلاماً بهذا الفضل وأجرى الكلام على طريقة الوصف بالموصول للتنبيه على أن الموصوف محتص بمضمون هذه الصلة بحيث تجعل طريقاً لمعرفة ، ولا نسلم لزوم علم المخاطب باتصاف ذي الصلة بمضمونها في التعريف بالموصولية بل ذلك غرض أغلبي كما يشهد به تتبع كلامهم ، وليس المقصود الإخبار عن

شهر رمضان بأنه أنزل فيه القرآن ، لأن تركيب الكلام لا يسمح باعتباره خبراً لأن لفظ شهر رمضان خبر وليس هو مبتدأ ، والمراد بإتزال القرآن ابتداء إنزاله على النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن فيه ابتداء النزول من عام واحد وأربعين من الفيل فعبّر عن إتزال أوله باسم جميعه ؛ لأن ذلك القدر المنزل مقدّر إلحاق تكلمته به كما جاء في كثير من الآيات مثل قوله « وهذا كتاب أنزلناه مبارك » وذلك قبل إكمال نزوله فيشمل كل ما يلحق به من بعد ، وقد تقدم عند قوله : « والذين يؤمنون بما أنزل إليك » ومعنى « أنزل فيه القرآن » أنزل في مثله ؛ لأن الشهر الذي أنزل فيه القرآن قد انقضى قبل نزول آية الصوم بعدة سنين ، فإن صيام رمضان فرض في السنة الثانية للهجرة فبين فرض الصيام والشهر الذي أنزل فيه القرآن حقيقة عدة سنين فيتمتع بالقرينة أن المراد أنزل في مثله أى في نظيره من عام آخر .

فقد جعل الله للمواقيت المحدودة اعتباراً يشبه اعتبار الشيء الواحد المتجدد ، وإنما هذه اعتبار للتذكير بالأيام العظيمة القدار كما قال تعالى « وذكّرهم بأيام الله » ، نخلع الله على المواقيت التي قارنها شيء عظيم في الفضل أن جعل لتلك المواقيت فضلاً مستمرا تنويعها بكونها تذكرة لأمر عظيم ، ولعل هذا هو الذي جعل الله لأجله سنة الهدى في الحج ، لأن في مثل ذلك الوقت ابتلى الله إبراهيم بذبح ولده إسماعيل وأظهر عزم إبراهيم وطاعته ربه ومنه أخذ العلماء تعظيم اليوم الموافق ليوم ولادة النبي صلى الله عليه وسلم ، ويحيى من هذا إكرام ذرية رسول الله وأبناء الصالحين وتعظيم ولاية الأمور الشرعية القائمين مقام النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم من الأمراء والقضاة والأئمة .

وهذا يدل على أن مراد الله تعالى من الأمة صوم ثلاثين يوماً متتابعة مضبوطة المبدأ والنهاية متحدة لجميع المسلمين .

ولما كان ذلك هو المراد وقت بشهر معين وجعل قريبا لسهولة ضبط بدئه ونهايته برؤية الهلال والتقدير ، واختير شهر رمضان من بين الأشهر لأنه قد شرف بنزول القرآن فيه ، فإن نزول القرآن لما كان لقصد تنزيه الأمة وهداها ناسب أن يكون مابه تطهير النفوس والتقرب من الحالة الملكية واقفا فيه ، والأغلب على ظني أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم أيام تحنثه في غار حراء قبل أن ينزل عليه الوحي إلهاما من الله تعالى وتلقينا لبقية

من الملة الحنيفية فلما أنزل عليه الوحي في شهر رمضان أمر الله الأمة الإسلامية بالصوم في ذلك الشهر ، روى ابن إسحاق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : جاورت بحجرا شهر رمضان ، وقال ابن سعد : جاءه الوحي وهو في غار حراء يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان .

وقوله « هدى للناس وبينت من الهدى » حالان من القرآن إشارة بهما إلى وجه تفضيل الشهر بسبب ما نزل فيه من الهدى والفرقان .

والمراد بالهدى الأول : ما في القرآن من الإرشاد إلى المصالح العامة والخاصة التي لا تنافي العامة ، وبالبينات من الهدى : ما في القرآن من الاستدلال على الهدى الخفي الذي ينكره كثير من الناس مثل أدلة التوحيد وصدق الرسول وغير ذلك من الحجج القرآنية . والفرقان مصدر فرق وقد شاع في الفرق بين الحق والباطل أى إعلان التفرقة بين الحق الذي جاءهم من الله وبين الباطل الذي كانوا عليه قبل الإسلام ، فالمراد بالهدى الأول : ضرب من الهدى غير المراد من الهدى الثانى ، فلا تكرار .

﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾

تفريع على قوله « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » الذى هو بيان لقوله « كتب عليكم الصيام » كما تقدم فهو رجوع إلى التبين بعد الفصل بما عقب به قوله « كتب عليكم الصيام » من استيناس وتنويه بفضل الصيام وما يرجى من عوده على نفوس الصائمين بالتقوى وما حف الله به فرضه على الأمة من تيسير عند حصول مشقة من الصيام .

وضمير « منكم » عائد إلى « الذين آمنوا » مثل الضمائر التي قبله ، أى كل من حضر الشهر فليصمه ، و « شهد » يجوز أن يكون بمعنى حضر كما يقال : إن فلانا شهد بدرا وشهد أحدا وشهد العقبة أو شهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أى حضرها فنصب الشهر على أنه مفعول فيه لفعل شهد أى حضر في الشهر أى لم يكن مسافرا ، وهو المناسب لقوله بعده « ومن كان مريضا أو على سفر » إلخ .

أى فمن حضر فى الشهر فليصمه كله ويُفهم أن مَنْ حضر بعضه يصوم أيام حضوره .
ويجوز أن يكون « شَهْد » بمعنى عَلِمَ كقوله تعالى « شهد الله أنه لا إلهَ إلا هو »
فيكون انتصاب الشهر على المفعول به بتقدير مضاف أى علم بحلول الشهر ، وليس شهد
بمعنى رأى ؛ لأنه لا يقال : شهد بمعنى رأى ، وإنما يقال شَاهد . ولا الشهر هنا بمعنى هلاله
بناء على أن الشهر يطلق على الهلال كما حكوه عن الزجاج وأُشدد فى الأساس قول ذى الرمة :
فأصبح أَجَلَ الطَّوْفِ ما يستزيده يرى الشهرَ قبل الناس وهو نحيل

أى يرى هلال الشهر ؛ لأن الهلال لا يصح أن يتعدى إليه فعل شهد بمعنى حضر
وَمَنْ يفهم الآية على ذلك فقد أخطأ خطأ بينا وهو يفضى إلى أن كل فرد من الأمة معلق
وجوب صومه على مشاهدته هلال رمضان فمن لم ير الهلال لا يجب عليه الصوم وهذا باطل ،
ولهذا فليس فى الآية تصريح على طريق ثبوت الشهر وإنما يبينته السنة بحديث (لا تصوموا
حتى تروا الهلال ولا تُفطروا حتى تروه فإنْ غَمَّ عليكم فافدروا له) وفى معنى الإقدار له
محامل ليست من تفسير الآية .

وقرأ الجمهور : القرءان بهمزة مفتوحة بعد الراء الساكنة وبعد الهمزة ألف ، وقرأه
ابن كثير براء مفتوحة بعدها ألف على نقل حركة الهمزة إلى الراء الساكنة لقصد التخفيف .
وقوله « وَمَنْ كان مريضاً أو على سفر فعدة » قالوا فى وجه إعادته مع تقدم نظيره
فى قوله « فمن كان منكم مريضاً » أنه لما كان صوم رمضان واجبا على التخيير بينه وبين
الفدية بالإطعام بالآية الأولى وهى « كُتِبَ عليكم الصيام إلخ » وقد سقط الوجوب عن
المريض والمسافر بنصها فلما نسخ حكم تلك الآية بقوله « شهر رمضان » الآية وصار الصوم
واجبا على التعمين خيف أن يظنَّ الناس أن جميع ما كان فى الآية الأولى من الرخصة قد نسخ
فوجب الصوم أيضا حتى على المريض والمسافر فأعيد ذلك فى هذه الآية الناسخة تصريحاً
ببقاء تلك الرخصة ، ونُسخت رخصة الإطعام مع القدرة والحضر والصحة لا غير ، وهو بناء
على كون هاته الآية ناسخة للتي قبلها ، فإن درجنا على أنهما نزلتا فى وقت واحد كان الوجه
فى إعادة هذا الحكم هو هذا الموضع الجدير بقوله « وَمَنْ كان مريضاً » لأنه جاء بعد تعمين
أيام الصوم ، وأما ما تقدم فى الآية الأولى فهو تعجيل بالإعلام بالرخصة رفقاَ بالسامعين ،
أو أن إعادته لدفع توهم أن الأول منسوخ بقوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » إذا كان

شهد بمعنى تحقق وعلم ، مع زيادة في تأكيد حكم الرخصة وزيادة بيان معنى قوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » .

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾

استئناف بياني كالعلة لقوله « وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَمَا عَلَيْهِ مِنَ الصِّيَامِ » يبين به حكمة الرخصة أى شرع لكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند المشقة .

وقوله « ولا يريد بكم العسر » نفى لضعف اليسر ، وقد كان يقوم مقام هاتين الجملتين جملة قصر نحو أن يقول : ما يريد بكم إلا اليسر ، لكنه عدل عن جملة القصر إلى جملتي إثبات ونفى لأن المقصود ابتداءً هو جملة الإثبات لتكون تعليلًا للرخصة ، وجاءت بعدها جملة النفي تأكيداً لها ، ويجوز أن يكون قوله « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » تعليلًا لجميع ما تقدم من قوله « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ » إلى هنا فيكون إيماء إلى أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح في صورة المشقة والعسر فإن في طيها من المصالح ما يدل على أن الله أراد بها اليسر أى تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرى أنفسهم .

وقرأ الجمهور : اليُسْرَ والعُسْرَ بسكون السين فيهما ، وقرأ أبو جعفر بضم السين ضمة إتباع

﴿ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾

تَشْكُرُونَ ﴿ ١٨٥ ﴾

عطف على جملة يريد الله بكم اليسر ، الخ ؛ إذ هي في موقع العلة كما علمت ؛ فإن مجموع هذه الجمل الأربع تعليل لما قبلها من قوله « فمن شهد منكم الشهر » إلى قوله « فمدة من أيام أخر » .

واللام في قوله « ولتكبروا » تسمى شبه الزائدة وهي اللام التي يكثر وقوعها بعد فعل الإرادة وفعل الأمر أى مادة أَمَرَ الذين مفعولها أن المصدرية مع فعلها ، فحق ذلك

المفعول أن يتعدى إليه فعل الإرادة وفعل مادة الأمر بنفسه دون حرف الجر ولكن كثر في الكلام تعديته باللام نحو قوله تعالى « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » قال في الكشف : أصله يريدون أن يطفئوا ، ومنه قوله تعالى « وأمرت لأن أكون أول المسلمين » والفعل الذي بعد اللام منصوب بأن ظاهرة أو مقدرة .

والمعنى : يريد الله أن تكملوا العدة وأن تكبروا الله ، وإكمال العدة يحصل بقضاء الأيام التي أفطرها من وجب عليه الصوم ليأتي بعدة أيام شهر رمضان كاملة ، فإن في تلك العدة حكمة تجب المحافظة عليها ، فبالقضاء حصلت حكمة التشريع وبرخصة الإفطار لصاحب العذر حصلت رحمة التخفيف .

وقرأ الجمهور : ولتكمّلوا بسكون الكاف وتخفيف الميم مضارع أكل وقرأه أبو بكر عن عاصم ويعقوب بفتح الكاف وتشديد الميم مضارع كَمَل .

وقوله « ولتكبروا الله على ما هداكم » عطف على قوله « ولتكمّلوا العدة » ، وهذا يتضمن تعليلا وهو في معنى علة غير متضمنة لحكمة ولكنها متضمنة لمقصد إرادة الله تعالى وهو أن يكبروه .

والتكبير تفعليل مراد به النسبة والتوصيف أي أن تنسبوا الله إلى التكبر والنسبة هنا نسبة بالقول اللساني ، والكبر هنا كبر معنوي لا جسمي فهو العظمة والجلال والتثنية عن النقائص كلها ، أي لتصفوا الله بالعظمة ، وذلك بأن تقولوا : الله أكبر ، فالتفعليل هنا مأخوذ من فَعَّلَ المنحوت من قول يقول ، مثل قولهم : بَسَمَل وَحَمْدٌ وَهَلَلٌ وقد تقدم عند الكلام على البسملة ، أي لتقولوا : الله أكبر ، وهي جملة تدل على أن الله أعظم من كل عظيم في الواقع كالحكام والملوك والسادة والقادة ، ومن كل عظيم في الاعتقاد كالألوه الباطلة ، وإثبات الأعظمية لله في كلمة (الله أكبر) كناية عن وحدانيته بالإلهية ، لأن التفضيل يستلزم نقصان من عده والناقص غير مستحق للإلهية ، لأن حقيقتها لا تلاق شيئا من النقص ، ولذلك شرع التكبير في الصلاة لإبطال السجود لغير الله ، وشرع التكبير عند نحر البدن في الحج لإبطال ما كانوا يتقربون به إلى أصنامهم ، وكذلك شرع التكبير عند انتهاء الصيام بهذه الآية ، فمن أجل ذلك مضت السنة بأن يكبر المسلمون عند الخروج إلى صلاة العيد ويكبر الإمام في خطبة العيد .

وفي لفظ التكبير عند انتهاء الصيام خصوصية جلية وهي أن المشركين كانوا يتزلفون إلى آلهتهم بالأكل والتلطيح بالدماء ، فكان لقول المسلم : الله أكبر ، إشارة إلى أن الله يعبد بالصوم وأنه متنزه عن ضراوة الأصنام .

وقوله « ولعلكم تشكرون » تعليل آخر وهو أعم من مضمون جملة « ولتكبروا الله على ما هداكم » فإن التكبير تعظيم يتضمن شكرا والشكر أعم ، لأنه يكون بالأقوال التي فيها تعظيم لله تعالى ويكون بفعل القرب من الصدقات في أيام الصيام وأيام الفطر ، ومن مظاهرها الشكر لبس أحسن الثياب يوم الفطر .

وقد دلت الآية على الأمر بالتكبير ؛ إذ جعلته مما يريد الله ، وهو غير مفصل في لفظ التكبير ، ومجمل في وقت التكبير ؛ وعدده ، وقد بينت السنة القولية والفعلية ذلك على اختلاف بين الفقهاء في الأحوال .

فأما لفظ التكبير فظاهر الآية أنه كل قول فيه لفظ الله أكبر ، والمشهور في السنة أنه يكرر الله أكبر ثلاثا ، وبهذا أخذ مالك وأبو حنيفة والشافعي ، وقال مالك والشافعي : إذا شاء المرء زاد على التكبير تهليلا وتحميدا فهو حسن ولا يترك الله أكبر ، فإذا أراد الزيادة على التكبير كبر مرتين ثم قال : لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد وهو قول ابن عمر وابن عباس ، وقال أحمد : هو واسع ، وقال أبو حنيفة : لا يجزئ غير ثلاث تكبيرات . وأما وقته : فتكبير الفطر يبتدئ من وقت خروج المصلي من بيته إلى محل الصلاة ، وكذلك الإمام ومن خرج معه ، فإذا بلغ محل الصلاة قطع التكبير ، ويسن في أول كل ركعة من ركعتي صلاة العيد افتتاح الأولى بسبع تكبيرات والثانية بست ، هذا هو الأصح مما ثبت في الأخبار وعمل به أهل المدينة من عهد النبي عليه الصلاة والسلام فما بعده وتلقاه جمهور علماء الأمصار ، وفيه خلاف كثير لا فائدة في التطويل بذكره والأمر واسع ، ثم يكبر الإمام في خطبة صلاة العيد بعد الصلاة ويكبر معه المصلون حين تكبيره وينصتون للخطبة فيما سوى التكبير .

وقال ابن عباس وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والشافعي : يكبر الناس من وقت استهلال هلال الفطر إلى انقضاء صلاة العيد ثم ينقطع التكبير ، هذا كله في الفطر فهو مورد الآية التي نحن بصدد تفسيرها .

فأما في الأضحى فيزاد على ما يذكر في الفطر التكبير عقب الصلوات المفروضة من صلاة الظهر من يوم الأضحى إلى صلاة الصبح من اليوم الرابع منه ، ويأتى تفصيله في تفسير قوله تعالى « واذكروا الله في أيام معدودات » .

﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ 186

الجملة معطوفة على الجمل السابقة المتعاطفة أى لتكملوا العدة ، ولتكبروا ، ولعلمكم تشكرون ، ثم التفت إلى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم وحده لأنه في مقام تبليغ فقال : « وإذا سألك عبادى عني » ، أى العباد الذين كان الحديث معهم ، ومقتضى الظاهر أن يقال « ولعلمكم تشكرون » وتدعون فاستجيب لكم إلا أنه عدل عنه ليحصل في خلال ذلك تعظيم شأن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه يسأله المسلمون عن أمر الله تعالى ، والإشارة إلى جواب من عسى أن يكونوا سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن كيفية الدعاء هل يكون جهرا أو سرا ، وليكون نظم الآية مؤذنا بأن الله تعالى بعد أن أمرهم بما يجب له عليهم أكرمهم فقال : وإذا سألوا عن حقهم على فإني قريب منهم أجيب دعوتهم ، وجعل هذا الخير مرتبا على تقدير سؤالهم إشارة إلى أنهم يهتس هذا في نفوسهم بعد أن يسمعوا الأمر بالإكمال والتكبير والشكر أن يقولوا : هل لنا جزاء على ذلك ؟ وأنهم قد يجمعون عن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك أدبا مع الله تعالى فلذلك قال تعالى « وإذا سألك » الصريح بأن هذا سيقع في المستقبل .

واستعمال مثل هذا الشرط مع مادة السؤال لقصد الاهتمام بما سيذكر بعده استعمال معروف عند البلغاء قال علقمة :

فَإِنْ تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ فَإِنِّي خَيْرٌ بِأَدْوَاءِ النِّسَاءِ طَيِّبٌ

والعلماء يفتتحون المسائل المهمة في كتبهم بكلمة (فإن قلت) وهو اصطلاح الكشاف . ويؤيد هذا تجريد الجواب من كلمة قل التي ذكرت في مواقع السؤال من القرآن نحو « يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت » « ويسألونك عن اليتيم قل إصلاح لهم خير » ، مع ما في هذا النظم العجيب من زيادة إخراج الكلام في صورة الحكم الكلى إذ جاء بحكم عام

في سياق الشرط فقال « سألك عبادى » وقال « أجيب دعوة الداع » ولو قيل وليدعونى فاستجيب لهم لكان حكماً جزئياً خاصاً بهم ، فقد ظهر وجه اتصال الآية بالآيات قبلها ومناسبتها لمن وارتباطها بهم من غير أن يكون هنالك اعتراض جملة .

وقيل إنها جملة معترضة اقترنت بالواو بين أحكام الصيام للدلالة على أن الله تعالى مجازيهم على أعمالهم وأنه خير بأحوالهم ، قيل إنه ذكر الدعاء هنا بعد ذكر الشكر للدلالة على أن الدعاء يجب أن يسبقه الشكر .

والعباد الذين أضيفوا إلى ضمير الجلالة هم المؤمنون لأن الآيات كلها في بيان أحكام الصوم ولوازمه وجزائمه وهو من شعار المسلمين ، وكذلك اصطلاح القرآن غالباً في ذكر العباد مضافاً لضمير الجلالة ، وأما قوله تعالى « أنتم أضللتم عبادى هؤلاء » بمعنى المشركين فافتضاء أنه في مقام تنديمهم على استعبادهم للأصنام .

وإنما قال تعالى « فإنى قريب » ولم يقل : فقل لهم إنى قريب - إيجازاً لظهوره من قوله : « وإذا سألك عبادى عنى » ، وتنبهاً على أن السؤال مفروض غير واقع منهم بالفعل ، وفيه لطيفة قرآنية وهى إيهام أن الله تعالى تولى جوابهم عن سؤالهم بنفسه إذ حذف في اللفظ ما يدل على وساطة النبي صلى الله عليه وسلم تنبيهاً على شدة قرب العبد من ربه في مقام الدعاء .

واحتيج للتأكيد بأن ، لأن الخبر غريب وهو أن يكون تعالى قريباً مع كونهم لا يرونه .

وأجيب خبر ثان لأن وهو المقصود من الإخبار الذى قبله تمهيداً له لتسهيل قبوله . وحذفت ياء المتكلم من قوله « دعان » في قراءة نافع وأبى عمرو وحزرة والكسائي ؛ لأن حذفها في الوقف لغة جمهور العرب عدا أهل الحجاز ، ولا تحذف عندهم في الوصل لأن الأصل عدمه ولأن الرسم يبنى على حال الوقف ، وأثبت الياء ابن كثير وهشام ويعقوب في الوصل والوقف ، وقرأ ابن ذكوان وعاصم بحذف الياء في الوصل والوقف وهى لغة هذيل ، وقد تقدم أن الكلمة لو وقعت فاصلة لكان الحذف متفقاً عليه في قوله تعالى « وإياى فارهبون » في هذه السورة . وفي هذه الآية إيماء إلى أن الصائم مرجو الإجابة ، وإلى أن شهر رمضان مرجوة دعواته ، وإلى مشروعية الدعاء عند انتهاء كل يوم من رمضان .

والآية دلت على أن إجابة دعاء الداعي تفضل من الله على عباده غير أن ذلك لا يقتضى التزام إجابة الدعوة من كل أحد وفي كل زمان ، لأن الخبر لا يقتضى العموم ، ولا يقال : إنه وقع في حيز الشرط فيفيد التلازم ، لأن الشرط هنا ربط الجواب بالسؤال وليس ربطاً للدعاء بالإجابة ، لأنه لم يقل : إن دعوتى أجبتهم .

وقوله « فليستجيبوا لى » تفرع على أجيب أى إذا كنت أجيب دعوة الداعي فليجيبوا وأمرى ، واستجاب وأجاب بمعنى واحد .

وأصل أجاب واستجاب أنه الإقبال على المنادى بالقدوم ، أو قولٌ يدل على الاستعداد للحضور نحو (لبيك) ، ثم أطلق مجازاً مشهوراً على تحقيق ما يطلبه الطالب ، لأنه لما كان بتحقيقه يقطع مسأله فكأنه أجاب ندائه .

فيجوز أن يكون المراد بالاستجابة امتثال أمر الله فيكون « وليؤمنوا بى » عطفاً منافياً والمقصود من الأمر الأول الفعل ومن الأمر الثانى الدوام ، ويجوز أن يراد بالاستجابة ما يشمل استجابة دعوة الإيمان ، فذكر وليؤمنوا عطف خاص على عام للاهتمام به .

وقوله « لعلمهم يرشدون » تقدم القول فى مثله والرشد إصابة الحق وفعله كنصر وفرح وضرب ، والأشهر الأول .

﴿ أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَبْغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾

انتقال فى أحكام الصيام إلى بيان أعمال فى بعض أزمته رمضان قد يظن أنها تنافى عبادة الصيام ، ولأجل هذا الانتقال فصلت الجملة عن الجمل السابقة .

وذكروا السبب نزول هذه الآية كلاماً مضطرباً غير مبين فروى أبو داود عن معاذ بن جبل كان المسلمون إذا نام أحدكم إذا صلى العشاء وسهر بعدها لم يأكل ولم يباشر أهله بعد ذلك فجاء عمر يريد امرأته فقالت : إني قد نمت فظن أنها تمتلئ فباشرها ، وروى البخارى عن البراء

ابن عازب أن قيس بن صرمة جاء إلى منزله بعد الغروب يريد طعامه فقالت له امرأته : حتى نسخن لك شيئا فنام فجاءت امرأته فوجدته نائما فقالت : خيبة لك فبقي كذلك فلما انتصف النهار انغمى عليه من الجوع ، وفي كتاب التفسير من صحيح البخارى عن حديث البراء ابن عازب قال : لما نزل صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله وكان رجال يخونون أنفسهم فأنزل الله تعالى « علم الله أنكم كنتم تخفون أنفسكم » الآية ، ووقع لكعب بن مالك مثل ما وقع لعمر ، فزلت هذه الآية بسبب تلك الأحداث ، فقيل : كان ترك الأكل ومباشرة النساء من بعد النوم أو من بعد صلاة العشاء حكما مشروعا بالسنة ثم نسخ ، وهذا قول جمهور المفسرين ، وأنكر أبو مسلم الأصفهانى أن يكون هذا نسخا لشيء تقرر في شرعنا وقال : هو نسخ لما كان في شريعة النصارى .

وما شرع الصوم إلا إمساكا في النهار دون الليل فلا أحسب أن الآية إنشاء للإباحة ولكنها إخبار عن الإباحة المقررة في أصل توقيت الصيام بالنهار ، والمقصود منها إبطال شيء توهمه بعض المسلمين وهو أن الأكل بين الليل لا يتجاوز وقتين وقت الإفطار ووقت السحور وجعلوا وقت الإفطار هو ما بين المغرب إلى العشاء ، لأنهم كانوا ينامون إثر صلاة العشاء وقيامها فإذا صلوا العشاء لم يأكلوا إلا أكلة السحور وأنهم كانوا في أمر الجماع كشأنهم في أمر الطعام وأنهم لما اعتادوا جعل النوم مبدأ وقت الإمساك الليل ظنوا أن النوم إن حصل في غير إباحته المعتاد يكون أيضا مانعا من الأكل والجماع إلى وقت السحور وإن وقت السحور لا يباح فيه إلا الأكل دون الجماع ؛ إذ كانوا يتأثون من الإصباح في رمضان على جنابة ، وقد جاء في صحيح مسلم أن أبا هريرة كان يرى ذلك يعنى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لعل هذا قد سرى إليهم من أهل الكتاب كما يقتضيه ما رواه محمد ابن جرير من طريق السدى ، ولعلمهم التزموا ذلك ولم يسألوا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولعل ذلك لم يتجاوز بعض شهر رمضان من السنة التي شرع لهم فيها صيام رمضان فحدثت هذه الحوادث المختلفة المتقاربة ، وذكر ابن العربي في المارضة عن ابن القاسم عن مالك كان في أول الإسلام من رقد قبل أن يطعم لم يطعم من الليل شيئا فأنزل الله « فالئن يأمروهن » فأكلوا بعد ذلك فقوله تعالى « علم الله » دليل على أن القرآن نزل بهذا الحكم

لزيادة البيان؛ إذ علم الله ما ضيق به بعض المسلمين على أنفسهم وأوحى به إلى رسوله صلى الله عليه وسلم . وهذا يشير إلى أن المسلمين لم يُفشوا ذلك ولا أخبروا به رسول الله ولذلك لا نجد في روايات البخاري والترمذي أن الناس ذكروا ذلك لرسول الله إلا في حديث قيس بن صرمة عند أبي داود ولعله من زيادات الراوي .

فأما أن يكون ذلك قد شرع ثم نسخ فلا أحسبه ، إذ ليس من شأن الدين الذي شرع الصوم أول مرة يوماً في السنة ثم درجّه فشرع الصوم شهراً على التأخير بينه وبين الإطعام تخفيفاً على المسلمين أن يفرضه بعد ذلك ليلاً ونهاراً فلا يبيح الفطر إلا ساعات قليلة من الليل . وكيلةُ الصيام الليلة التي يعقبها صيام اليوم الموالي لها جرياً على استعمال العرب في إضافة الليلة لليوم الموالي لها إلا ليلة عرفة فإن المراد بها الليلة التي بعد يوم عرفة .

والرّفث في الأساس واللسان أن حقيقته الكلام مع النساء في شؤون الالتذاذ بهن ثم أطلق على الجماع كناية ، وقيل هو حقيقة فيهما وهو الظاهر ، وتمديته يالئ ليتعين المعنى المقصود وهو الإفضاء ، وقول « هن لباس لكم » جملة مستأنفة كالملة لما قبلها أي أحل لفسر الاحتراز عن ذلك .

ذلك أن الصوم لو فرض على الناس في الليل وهو وقت الاضطجاع لكان الإمساك عن قربان النساء في ذلك الوقت عنتاً ومشقة شديدة ليست موجودة في الإمساك عن قربانهن في النهار؛ لإمكان الاستعانة عليه في النهار بالبعد عن المرأة ، ف قوله تعالى « هن لباس لكم » استعارة بجامع شدة الاتصال حينئذ وهي استعارة أحيائها القرآن ، لأن العرب كانت اعتبرتها في قولهم : لا بَسَ الشيءُ الشيءَ ، إذا اتصل به لكنهم صيروها في خصوص زنة المفاعلة حقيقة عُرِفَ فجاء القرآن فأحيائها وصيرها استعارة أصلية جديدة بعد أن كانت تبعية منسية وقريبٌ منها قول امرئ القيس :

* فسُلِّي ثيابي من ثيابكِ تَنَسَّلِ *

و « تختانون » قال الراغب : الاختيان ، مراودة الحيانة بمعنى أنه افتعال من الخون وأصله تَخْتَوْنُونُ فصارت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ، وخيانة الأنفس تمثيل لتكليفها ما لم تكلف به كأن ذلك تغريُّ بها ؛ إذ يوهما أن المشقة مشروعة عليها وهي ليست بمشروعة ، وهو تمثيل لمناطتها في الترخص بفعل ما ترونه محرماً عليكم فتَقْدِمُون تارة

وتحجمون أخرى كمن يحاول خيانة فيكون كالتمثيل في قوله تعالى « يُخَادِعُونَ اللَّهَ » .
والمعنى هنا أنكم تلجئونها للخيانة أو تنسبونها لها ، وقيل : الاختيان أشد من الخيانة
كالاكتساب والكسب كما في الكشف قلت : وهو استعمال كما قال تعالى « ولا تجادل عن
الذين يختانون أنفسهم » .

وقوله تعالى « فَالَّذِينَ بَشَرُوا هَٰذَا بِمَا نَحْنُ بِهِ لَا يُؤْمِنُونَ » ، وليس معنى قوله « فَالَّذِينَ » إشارة
إلى تشريع المباشرة حينئذ بل معناه : « فَالَّذِينَ » اتضح الحكم فباشروهن ولا تختانون أنفسكم
والابتغاء الطلب ، وما كتبه الله : ما أباحه من نباشرة النساء في غير وقت الصيام أو اطلبوا
ما قدر الله لكم من الولد تحريضا للناس على مباشرة النساء عسى أن يكون النسل من ذلك
وذلك لتكثير الأمة وبقاء النوع في الأرض .

﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ
مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي
الْمَسْجِدِ ﴾

عطف على « بَشَرُوهُنَّ » ، والخيط سلك الكتان أو الصوف أو غيرها يلفق به بين
التياب بشده بارة أو غخيط ، يقال خاط الثوب وخيطه . وفي خبر قبور بني أمية أنهم وجدوا
معاوية رضي الله عنه في قبره كالخيط ، والخيط هنا يراد به الشعاع الممتد في الظلام والسواد
الممتد بجانبه قال أبو دؤاد من شعراء الجاهلية .

فَلَمَّا أَضَاءَتْ لَنَا سَدَقَةٌ^(١) وَلَا حَاحَ مِنَ الصُّبْحِ خَيْطٌ أَنَارَا

وقوله « من الفجر » من ابتدائه أي الشعاع الناشئ عن الفجر وقيل بيانية وقيل تبعية
وكذلك قول أبي دؤاد « من الصبح » لأن الخيط شائع في السلك الذي يخاط به فهو قرينة
إحدى المعنيين للمشارك ، وجعله في الكشف تشبيهاً بليفاً ، فلعله لم يثبت عنده اشتهاً لإطلاقه
على هذا المعنى في غير بعض الكلام ، كآلية وبيت أبي دؤاد ، وعندى أن القرآن ما أطلقه
إلا لكونه كالنص في المعنى المراد في اللغة الفصحى دون إرادة التشبيه لأنه ليس بتشبيه واضح .

(١) السدقة الضوء بلغة قيس والظلمة بلغة تميم فهي من الأضداد في العربية .

وقد جرىء في الغاية بحتى وبالتبيين للدلالة على أن الإمساك يكون عند انضاح الفجر للنظر وهو الفجر الصادق ، ثم قوله تعالى « حتى يتبين » تحديد لنهاية وقت الإفطار بصرح المنطوق ؛ وقد علم منه لا محالة أنه ابتداء زمن الصوم ، إذ ليس في زمان رمضان إلا صوم وفطر وانتهاء أحدهما مبدأ الآخر فكان قوله « آتموا الصيام إلى الليل » بياناً لنهاية وقت الصيام ولذلك قال تعالى « ثم آتموا » ولم يقل ثم صوموا لأنهم صائمون من قبل .

وإلى الليل غاية اختيار لها (إلى) للدلالة على تعجيل الفطر عند غروب الشمس لأن إلى لا تمتد معها الغاية بخلاف حتى ، فالمراد هنا مقارنة إتمام الصيام بالليل .

واعلم أن ثم في عطف الجمل للتراخي الرتبى وهو اهتمام بتعيين وقت الإفطار ؛ لأن ذلك كالإشارة لهم ، ولا التفات إلى ما ذهب إليه أبو جعفر الخباز السمرقندى من قدماء الحنفية من الاستدلال بـثم في هاته الآية على صحة تأخير النية عن الفجر احتجاجاً بالذهب أبى حنيفة من جواز تأخير النية إلى الضحوة الكبرى .

بناء على أن ثم للتراخي وأن إتمام الصيام يستلزم ابتداءه فكأنه قال ثم بعد تبين الخيطين من الفجر صوموا أو آتموا الصيام إلى الليل فينتج معنى صوموا بعد تراخ عن وقت الفجر وهو على ما فيه من التكلف والمصير إلى دلالة الإشارة الخفيفة غفلة عن معنى التراخي في عطف (ثم) للجمل .

هذا ، وقد رويت قصة في فهم بعض الصحابة لهذه الآية وفي نزولها مفرقة ، فروى البخارى ومسلم عن عدى بن حاتم قال « لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود عمدت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لى الأبيض من الأسود فغدوت على رسول الله فذكرت له ذلك فقال رسول الله » إن وسادك لعريض ، وفي رواية : إنك لعريض القفا ، إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار .

وروي عن سهل بن سعد قال نزلت « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود » ولم ينزل « من الفجر » فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود ولم يزل يأكل حتى تبين له رؤيتهما فأنزل الله بعد « من الفجر » ، فيظهر من حديث سهل بن سعد أن مثل ما عمله عدى ابن حاتم قد كان عمله غيره من قبله بمدة طويلة ، فإن عدى أسلم سنة تسع أو سنة عشر ، وصيام رمضان فرض

سنة اثنتين ولا يُعقل أن يبقى المسلمون سبع أو ثمانين سنة في مثل هذا الخطأ ، فحمل حديث سهل بن سعد على أن يكون ما فيه وقع في أول مدة شرع السيام ، وحمل حديث عدى بن حاتم أن عديا وقع في مثل الخطأ الذي وقع فيه من تقدموه ، فإن الذي عند مسلم عن عبد الله بن إدريس عن حصين عن الشعبي عن عدى أنه قال لما نزلت « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » إلخ فهو قد ذكر الآية مستكملة ، فيتميم أن يكون حمل حديث سهل بن سعد على أن ذلك قد عمله بعض الناس في الصوم المفروض قبل فرض رمضان أى صوم عاشوراء أو صوم النذر وفي صوم التطوع ، فلما نزلت آية فرض رمضان وفيها « من الفجر » علموا أن ما كانوا يعملونه خطأ ، ثم حدث مثل ذلك لعدى بن حاتم .

وحديث سهل ، لا شبهة في صحة سنده إلا أنه يحتمل أن يكون قوله فيه ولم ينزل « من الفجر » - وقوله - فأُنزل الله بعد ذلك « من الفجر » مرويا بالمعنى فجاء راويه بمبارات قلقة غير واضحة ، لأنه لم يقع في الصحيحين إلا من رواية سعيد بن أبي مریم عن أبي غسان عن أبي حازم عن سهل بن سعد فقال الراوى : « فأُنزل بعد - أو بعد ذلك - من الفجر » وكان الأوضح أن يقول فأُنزل الله بعد « وكلوا واشربوا - إلى قوله - من الفجر » .

وأياً ما كان فليس في هذا شيء من تأخير البيان ، لأن معنى الخيط في الآية ظاهر للعرب ، فالتعبير به من قبيل الظاهر لا من قبيل المجهول ، وعدم فهم بعضهم المراد منه لا يقدح في ظهور الظاهر ، فالذين اشتبه عليهم معنى الخيط الأبيض والخيط الأسود ، فهموا أشهر معاني الخيط وظنوا أن قوله « من الفجر » متعلق بفعل « يتبين » على أن تكون (من) تعليمية أى يكون تبيينه بسبب ضوء الفجر ، فصنعوا ما صنعوا ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لعدى بن حاتم « إنَّ وسادك لعريض - أو إنك لعريض القفا » كناية عن قلة الفطنة وهي كناية موجهة من جوامع كله عليه السلام .

وقوله تعالى « ولا تبشروهن بأنكن عاكفون » عطف على قوله بأشروهن لقصد أن يكون المتكف صالحة . وأجمعوا على أنه لا يكون إلا في المسجد لهاته الآية ، واختلفوا في صفة المسجد فقيل لا بد من المسجد الجامع وقيل مطلق مسجد وهو التحقيق وهو مذهب

مالك وأبي حنيفة والشافعي رحمهم الله ، وأحكامه في كتب الفقه وليست من غرض هذا المفسر

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِنَاسٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ 187

تذيل بالتحذير من مخالفة ما شرع إليه من أحكام الصيام .

فالإشارة إلى ما تقدم ، والإخبار عنها بالحدود عَيْنُ أن المشار إليه هو التحديدات المشتمل عليها الكلام السابق . وهي قوله : « حتى يتبين لكم الخيط - وقوله : إلى الليل - وأنتم عاكفون » من كل ما فيه تحديد يفرض تجاوزه إلى معصية ، فلا يخطر بالبال دخول أحكام الإباحة في الإشارة مثل « أُحِلَّ لَكُمْ » ومثل « فَالَّذِينَ بَشَرُوا » .

والحدود الحواجز ونهايات الأشياء التي إذا تجاوزها الرء دخل في شيء آخر ، وشبهت الأحكام بالحدود لأن تجاوزها يخرج من حل إلى منع وفي الحديث وَحَدَّ حَدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا . وستأتي زيادة بيان له في قوله تعالى « تلك حدود الله فلا تعتدوها » .

وقوله « فلا تقربوها » نهى عن مقاربتها الموقعة في الخروج منها على طريق الكناية لأن القرب من الحد يستلزم قصد الخروج غالبا كما قال تعالى « وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ » ، ولهذا قال تعالى في آيات أخرى « تلك حدود الله فلا تعتدوها » . كما سيأتي هنالك وفي معنى الآية حديث « من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه » .

والقول في « كذلك يبين الله آياته للناس » تقدم نظيره في قوله « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » أي كما بين الله أحكام الصيام يبين آياته للناس أي جميع آياته لجميع الناس ، والمقصود أن هذا شأن الله في إيضاح أحكامه لئلا يلتبس شيء منها على الناس ، وقوله : « لعلهم يتقون » ، أي إرادة لاتقائهم الوقوع في المخالفة ، لأنه لو لم يبين لهم الأحكام لما اهتموا لطريق الامتثال ، أو لعلهم يلتبسون بناية الامتثال والإتيان بالأمورات على وجهها فتحصل لهم صفة التقوى الشرعية ، إذ لو لم يبين الله لهم لآتوا بمبادات غير مستكلمة لما أراد الله منها ؛ وهم وإن كانوا معذورين عند عدم البيان وغير مؤاخذين بأنهم التقصير

إلا أنهم لا يبلغون صفة التقوى أى كمال مصادفة مراد الله تعالى ، فلعل يتقون على هذا منزل منزلة اللازم لا يقدر له مفعول مثل هل يستوى الذين يعلمون ، وهو على الوجه الأول محذوف المفعول للقرينة .

﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ وَتُدْخُلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ
لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ ¹⁸⁸

عطف جملة على جملة ، والمناسبة أن قوله « تلك حدود الله فلا تقربوها » تحذير من الجرأة على مخالفة حكم الصيام بالإفطار غير المأذون فيه وهو ضرب من الأكل الحرام فمطف عليه أكل آخر محرم وهو أكل المال بالباطل ، والمشاكلة زادت المناسبة قوة ، وهذا من جملة عداد الأحكام المشروعة لإصلاح ما اختل من أحوالهم فى الجاهلية ، ولذلك عطف على نظائره وهو مع ذلك أصل تشريع عظيم للأموال فى الإسلام .

كان أكل المال بالباطل شنشنة معروفة لأهل الجاهلية بل كان أكثر أحوالهم المالية فإن اكتسابهم كان من الإغارة ومن الميسر ، ومن غصب القوى مال الضميف ، ومن أكل الأولياء أموال الأيتام واليتامى ، ومن الفرر والمقامرة ، ومن المراهبة ونحو ذلك . وكل ذلك من الباطل الذى ليس عن طيب نفس ، والأكل حقيقته إدخال الطعام إلى المعدة من الفم وهو هنا استعمارة للأخذ بقصد الانتفاع دون إرجاع ؛ لأن ذلك الأخذ يشبه الأكل من جميع جهاته ، ولذلك لا يطلق على إحراق مال الغير اسم الأكل ولا يطلق على القرض والوديعة اسم الأكل ، وليس الأكل هنا استعمارة تمثيلية ؛ إذ لا مناسبة بين هيئة أخذ مال غيره لنفسه بقصد عدم إرجاعه وهيئة الأكل كما لا يخفى .

والأموال جمع مال ونُعرفه بأنه « ما بقدره يكون قدر إقامة نظام معاش أفراد الناس فى تناول الضروريات والحاجات والتحسينيات بحسب مبلغ حضارتهم حاصلًا بكدح » ، فلا يعد الهواء مالا ، ولا ماء المطر والأودية والبحار مالا ، ولا التراب مالا ، ولا كهوف الجبال وظلال الأشجار مالا ، ويعد الماء المحتفر بالآبار مالا ، وتراب المقاطع مالا ، والحشيش والخطب مالا ، وما ينحتته المرء لنفسه فى جبل مالا .

والمال ثلاثة أنواع : النوع الأول ما تحصل تلك الإقامة بذاته دون توقف على شيء وهو الأطعمة كالحبوب ، والثمار ، والحيوان لا كله وللاستغناء بصوفه وشعره ولبنه وجلوده ولركوبه قال تعالى « وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثناً ومتماً إلى حين » وقال « لتركبوا منها ومنها تأكلون » وقد سمى العرب الإبل مالا قال زهير :

* صَحِيحَاتِ مَالٍ طَالِمَاتٍ بِمَخْرَمِ *

وقال عمر « لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حُميت عليهم من بلادهم شبرا » ، وهذا النوع هو أعلى أنواع الأموال وأثبتها ، لأن المنفعة حاصلة به من غير توقف على أحوال المتعاملين ولا على اصطلاحات المنظمين ، فصاحبه ينتفع به زمن السلم وزمن الحرب وفي وقت الثقة ووقت الخوف وعند رضا الناس عليه وعدمه وعند احتياج الناس وعدمه ، وفي الحديث (يقول ابن آدم مالي مالي وإنما مالك ما أكلت فأمريت أو أعطيت فأعנית) فالخسر هنا للسكال في الاعتبار من حيث النفع المادي والنفع العرضي .

النوع الثاني : ما تحصل تلك الإقامة به وبما يكمله مما يتوقف نفعه عليه كالأرض للزراعة والبناء عليها ، والنار للطبخ والإذابة ، والماء لسقي الأشجار ، وآلات الصناعات لصنع الأشياء من الحطب والصوف ونحو ذلك ، وهذا النوع دون النوع الثاني لتوقفه على أشياء ربما كانت في أيدي الناس فضنت بها وربما حالت دون نوالها موانع من حرب أو خوف أو وعورة طريق .

النوع الثالث : ما تحصل الإقامة بعوضه مما اصطلاح البشر على جعله عوضا لما يراد تحصيله من الأشياء ، وهذا هو المعبر عنه بالنقد أو بالعملة ، وأكثر اصطلاح البشر في هذا النوع على معدني الذهب والفضة وما اصطلاح عليه بعض البشر من التعامل بالنحاس والودع والخرزات وما اصطلاح عليه المتأخرون من التعامل بالحديد الأبيض وبالأوراق المالية وهي أوراق المصارف المالية المعروفة وهي حجج التزام من المصرف بدفع مقدار ما بالورقة الصادرة منه ، وهذا لا يتم اعتباره إلا في أزمنة السلم والأمن وهو مع ذلك متقارب الأفراد ، والأوراق التي تروجها الحكومات بمقادير مالية يتعامل بها رعايا تلك الحكومات .

وقولي في التعريف : حاصله بكدح ، أردت به أن شأنه أن يكون حاصله بسمي فيه كلفة

ولذلك عبرت عنه بالكدح وذلك للإشارة إلى أن المال يشترط فيه أن يكون مكتسباً والاكتساب له ثلاثة طرق .

الطريق الأول : طريق التناول من الأرض قال تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » وقال « هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه » وهذا كالخطب والحشيش والصيد البرى والبحرى وثمر شجر البادية والعسل ، وهذا قد يكون بلا مزاحمة وقد يكون بمزاحمة فيكون تحصيله بالسبق كسكنى الجبال والتقاط الكمأة .

الطريق الثانى : الاستنتاج وذلك بالولادة والزرع والغرس والحلب ، وبالصنعة كصنع الحديد والأواني واللباس والسلاح .

الطريق الثالث : التناول من يد الغير فيما لا حاجة له به إما يتعامل بأن يعطى المراء ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه غيره ويأخذ من الغير ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه هو ، أو بإعطاء ما جعله الناس علامة على أن ماله كجدير بأن يأخذ به ما قدّر بمقداره كدينار ودرهم فى شيء مقومّ بهما ، وإما بقوة وغلبة كالقتال على الأراضى وعلى المياه .

والباطل اسم فاعل من بطل إذا ذهب ضياعا وخسرا أى بدون وجه ، ولا شك أن الوجه هو ما يرضى صاحب المال أهنى العوض فى البيوعات وحب المحمدة فى التبرعات .

والضماير فى مثل « ولا تأكلوا أموالكم » إلى آخر الآية عامة لجميع المسلمين ، وفعل « ولا تأكلوا » وقع فى حيز النهى فهو عام ، فأفاد ذلك نهيا لجميع المسلمين عن كل أكل وفى جميع الأموال ، فلما هنا جمان جمع الآكلين وجمع الأموال المأكولة ، وإذا تقابل جمان فى كلام العرب احتمل أن يكون من مقابلة كل فرد من أفراد الجمع بكل فرد من أفراد الجمع الآخر على التوزيع نحو ركب القوم دوابهم وقوله تعالى « وخذوا حذركم - قوا أنفسكم » ، واحتمل أن يكون كذلك لكن على معنى أن كل فرد يقابل بفرد غيره لا بفرد نفسه نحو قوله « ولا تلهووا أنفسكم - و قوله - فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم » ، واحتمل أن يكون من مقابلة كل فرد بجميع الأفراد نحو قوله « وقهم السيئات » ، والتمويل فى ذلك على القرائن .

وقد علم أن هذين الجمعين هنا من النوع الثانى أى لا يأكل بعضهم مال بعض آخر

بالباطل ؛ بقرينة قوله : بينكم ؛ لأن بين تقتضى توسطاً خلال طرفين ، فُعلم أن الطرفين آكل و مأْكول منه والمال بينهما ، فلزم أن يكون الآكِل غيرَ المأكول وإلا لما كانت فائدة لقوله : بينكم .

ومعنى أكلها بالباطل أكلها بدون وجه ، وهذا الأكل مراتب :
المرتبة الأولى : ما علمه جميع السامعين مما هو صريح في كونه باطلا كالنصب والسرقة والحيلة .

المرتبة الثانية : ما أحققه الشرع بالباطل فبيّن أنه من الباطل وقد كان خفياً عنهم وهذا مثل الربا ؛ فإنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، ومثل رشوة الحكام ، ومثل بيع الثمرة قبل بدو صلاحها ؛ ففي الحديث : أرأيتَ إن منع الله الثمرة بيم يأخذ أحدكم مال أخيه ، والأحاديث في ذلك كثيرة قال ابن العربي : هي خمسون حديثاً .

المرتبة الثالثة : ما استنبطه العلماء من ذلك ، فما يتحقق فيه وصف الباطل بالنظر وهذا مجال للاجتهاد في تحقيق معنى الباطل ، والعلماء فيه بين موسع ومضيق مثل ابن القاسم وأئمه من المالكية وتفصيله في الفقه .

وقد قيل : إن هذه الآية نزلت في قضية عبدان الحضرمي وامريء القيس الكِنْدِي اختصما لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أرض فنزلت هذه الآية والقصة مذكورة في صحيح مسلم ولم يذكر فيها أن هذه الآية نزلت فيهما وإنما ذكر ذلك ابن أبي حاتم .
وقوله تعالى « وتَدُلُّوا بها إلى الحُكَّام » عطف على « تأْكُلُوا » أي لا تدلُّوا بها إلى الحُكَّام لتتوسلوا بذلك إلى أكل المال بالباطل .

وخص هذه الصورة بالنهي بعد ذكر ما يشملها وهو أكل الأموال بالباطل ؛ لأن هذه شديدة الشناعة جامعة لمحرّمات كثيرة ، وللدلالة على أن معطى الرشوة آثم مع أنه لم يأكل مالا بل آكلَ غيره ، وجُوز أن تكون الواو للمعية وتدلُّوا منصوباً بأن مضمره بعدها في جواب النهي فيكون النهي عن مجموع الأمرين أي لا تأْكُلُوا بينكم مُدْلِينَ بها إلى الحُكَّام لتأْكُلُوا وهو يفضى إلى أن النهي عنه في هذه الآية هو الرشوة خاصة فيكون المراد الاعتناء بالنهي عن هذا النوع من أكل الأموال بالباطل .

والإدلاء في الأصل إرسال الدلو في البئر وهو هنا مجاز في التوسل والدفع .

فالمعنى على الاحتمال الأول ، لا تدفعوا أموالكم للحكام لتأكلوا بها فريقاً من أموال الناس بالإثم ؛ فالإدلاء بها هو دفعها لإرشاء الحكام ليقضوا للدافع بما لا غيره فهي تحريم للرشوة ، وللقضاء بغير الحق ، ولأن كل المقضى له مالا بالباطل بسبب القضاء بالباطل .
والمعنى على الاحتمال الثانى لا تأكلوا أموالكم بالباطل فى حال انتساب الخصومات بالأموال لدى الحكام لتتوسلوا بقضاء الحكام . إلى أكل الأموال بالباطل حين لا يستطيعون أكلها بالغلب ، وكأن الذى دعاهم إلى فرض هذا الاحتمال هو مراعاة القصة التى ذكرت فى سبب النزول ، ولا يخفى أن التقيد بتلك القصة لا وجه له فى تفسير الآية ، لأنه لو صح سندها لكان حمل الآية على تحريم الرشوة لأجل أكل المال دليلاً على تحريم أكل المال بدون رشوة بدلالة تنقيح المناط .

وعلى ما اخترناه فالآية دلت على تحريم أكل الأموال بالباطل ، وعلى تحريم إرشاء الحكام لأكل الأموال بالباطل ، وعلى أن قضاء القاضى لا يغير صفة أكل المال بالباطل ، وعلى تحريم الجور فى الحكم بالباطل ولو بدون إرشاء ، لأن تحريم الرشوة إنما كان لما فيه من تغيير الحق ، ولا جرم أن هاته الأشياء من أهم ما تصدى الإسلام لتأسيسه تغييراً لما كانوا عليه فى الجاهلية فإنهم كانوا يستحلون أموال الذين لم يستطيعوا منع أموالهم من الأكل فكانوا يأكلون أموال الضعفاء قال صَنَّاانَ الْيَشْكُرَى :

لَوْ كَانَ حَوْضَ حِمَارٍ مَا شَرِبْتُ بِهِ إِلَّا بِإِذْنِ حِمَارٍ آخِرَ الْأَبَدِ
لَكِنَّهُ حَوْضُ مَنْ أَوْدَى بِإِخْوَتِهِ رَيْبُ الْمَثُونِ فَامَسَى بَيِّضَةَ الْبَلَدِ

وأما إرشاء الحكام فقد كان أهل الجاهلية يبذلون الرشا للحكام ، ولما تنافرا عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة إلى هرم بن قطبة الفزارى بذل كل واحد منهما مائة من الإبل إن حكم له بالفضيل على الآخر فلم يقض لواحد منهما بل قضى بينهما بأنهما كركبتى البعير الأدرم الفحل تستويان فى الوقوع على الأرض فقال الأعشى فى ذلك من أبيات .

حَكَمْتُمُوهُ فَقَضَى بَيْنَكُمْ أَزْهَرُ مِثْلُ الْقَمَرِ الْبَاهِرِ
لَا يَقْبَلُ الرِّشْوَةَ فِي حُكْمِهِ وَلَا يُيَالِي غَبْنَ الْخَاسِرِ

ويقال إن أول من ارتشى من حكام الجاهلية هو ضمرة بن ضمرة النهشلى بمائة من الإبل دفعها إليه عباد بن أنف الكلب فى منافرة بينه وبين معبد بن فضلة الفقعسى لينفروه

عليه ففعل ، ويقال إن أول من ارتشى في الإسلام يَرْفَأُ غلامُ عمر بن الخطاب رشاه الغيرة ابن شعبة ليقدمه في الإذن بالدخول إلى عمر ؛ لأن يرفأً لما كان هو الواسطة في الإذن للناس وكان الحق في التقديم في الإذن للأسبق ، إذ لم يكن مضطراً غيره إلى التقديم كان تقديم غير الأسبق اعتداء على حق الأسبق فكان جوراً وكان بذل المال لأجل تحصيله إرشاء ولا أحسب هذا إلا من أكاذيب أصحاب الأهواء للفض من عدالة بعض الصحابة فإن صح ولا إخاله : فالغيرة لم يرف في ذلك بأساً ؛ لأن الضرر اللاحق بالغير غير معتمده ، أو لعله رآه إحساناً ولم يقصد التقديم ففعله يرفأً إكراماً له لأجل نواله ، أمّا يرفأً ففعله لم يهتد إلى دقيق هذا الحكم .

فالرشوة حرمها الله تعالى بنص هاته الآية ؛ لأنها إن كانت للقضاء بالجور فهي لأكل مال بالباطل وليست هي أكل مال بالباطل فذلك عطف على النهي الأول ؛ لأن الحاكم موكلٌ المال لا آكل ، وإن كانت للقضاء بالحق فهي أكل مال بالباطل ؛ لأن القضاء بالحق واجب ، ومثلها كل مال يأخذه الحاكم على القضاء من الخصوم إلا إذا لم يحمل له شيء من بيت المال ولم يكن له مال فقد أباحوا له أخذ شيء معين على القضاء سواء فيه كلا الخصمين .

ودلالة هذه الآية على أن قضاء القاضي لا يؤثر في تغيير حرمة أكل المال من قوله « وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم » فجعل المال الذي يأكله أحد بواسطة الحكم إنما هو صريح في أن القضاء لا يحل حراماً ولا ينفذ إلا ظاهراً ، وهذا مما لا شبهة فيه لولا خلاف وقع في المسألة ، فإن أباحنيّة خالف جمهور الفقهاء فقال بأن قضاء القاضي يُحلّ الحرام وينفذ باطناً وظاهراً إذا كان يحل أو حرمة وأدعاه المحكوم له بسبب معين أي كان القضاء بمقد أو فسخ وكان مستنداً لشهادة شهود وكان المقتضى به مما يصح أن يبتدأ ، هذا الذي حكاه عنه غالب فقهاء مذهبه وبعضهم يخصه بالنكاح واحتج على ذلك بما روى أن رجلاً خطب امرأة هودونها فأتت إجابته فادعى عليها ، عند على أنه تزوجها وأقام شاهدين زوراً ففضى على^٢ بشهادتهما فقالت المرأة لما قضى عليها ، إن كان ولا بد فزوجني منه فقال لها على^٢ شاهدك^٢ زوجك ، وهذا الدليل بعد تسليم صحة سنده لا يزيد على كونه مذهب صحابي وهو لا يعارض الأحوال الشرعية ولا الأحاديث الروية نحو حديث « فمن قضيت له بحق أخيه

فلا يأخذه. فإنما أقطع له قطعة من نار» ، على أن تأويله ظاهر وهو أن عليا اتهمها بأنها تريد بإحداث العقد بعد الحكم إظهار الوهن في الحكم والإعلان بتكذيب المحكوم له ولعلها إذا طلب منها العقد أن تمتنع فيصبح الحكم معلقا .

والظاهر أن مراد أبي حنيفة أن القضاء فيما يقع صحيحا وفاسدا شرعا من كل ما ليس فيه حق العبد أن قضاء القاضي بصحته يتنزل منزلة استكمال شروطه توسعة على الناس فلا يخفى ضعف هذا ولذلك لم يتابعه عليه أحد من أصحابه .

وقوله « وأنتم تعلمون » حال مؤكدة لأن المدلى بالأموال للحكام لئلا كل أموال الناس هالم لا محالة بصنعه ، فالمراد من هذه الحال تشنيع الأمر وتفضيحه إعلانا بأن أكل المال بهذه الكيفية هو من الذين أكلوا أموال الناس عن علم وعمد فجرمه أشد .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ﴾

اعتراض بين شرائع الأحكام الراجعة إلى إصلاح النظام ، دعا إليه ما حدث من السؤال ، فقد روى الواحدى أنها نزلت بسبب أن أحد اليهود سأل أنصاريا عن الأهلة وأحوالها في الدقة إلى أن تصير بدرا ثم تتناقص حتى تختفى فسأل الأنصارى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية ، ويظهر أن نزولها متأخر عن نزول آيات فرض الصيام ببضع سنين ؛ لأن آية « وليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها » متصلة بها . وسيأتى أن تلك الآية نزلت في عام الحديبية أو عام عمرة القضية .

فمناسبة وضعها في هذا الموضع هي توقيت الصيام بحلول شهر رمضان ، فكان من المناسبة ذكر المواقيت لإقامة نظام الجامعة الإسلامية على أكل وجه . ومن كمال النظام ضبط الأوقات ، ويظهر أن هذه الآية أيضا نزلت بعد أن شرع الحج أى بعد فتح مكة ، لقوله تعالى « قل هي مواقيت للناس والحج » .

وابتدأت الآية بـ « يسألونك » لأن هنالك سؤالا واقعا عن أمر الأهلة . وجميع الآيات التى افتتحت بـ « يسألونك » هى متضمنة لأحكام وقع السؤال عنها فيكون موقعها في القرآن مع آيات تناسبها نزلت في وقتها أو قرنت بها . وروى أن الذى سأل عن ذلك معاذ بن جبل

وثعلبة بن غنمة الأنصاري فقالا : ما بال الهلال يبدو دقيقا ثم يزيد حتى يمتلىء ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ ، قال العراقي لم أقف لهذا السبب على إسناد .

وجمع الضمير في قوله « يسألونك » مع أن المروى أن الذي سألَه رجلان - نظرا لأن المسئول عنه يهيم جميع السامعين أثناء تشريع الأحكام ؛ ولأن من تمام ضبط النظام أن يكون المسئول عنه قد شاع بين الناس واستشرف كثير منهم لمعرفة سواء في ذلك من سأل بالقول ومن سأل في نفسه ، وذكر فوائد خلق الأهلّة في هذا المقام للإيماء إلى أن الله جعل للحج وقتا من الأشهر لا يقبل التبدّل وذلك تمهيدا لإبطال ما كان في الجاهلية من النسيء في أشهر الحج في بعض السنين .

والسؤال : طلب أحدٍ من آخر بذلَ شيء أو إخباراً بخبر ، فإذا كان طلب بذلٍ عُدى فعل السؤال بنفسه وإذا كان طلب إخبار عدى الفعل بحرف « عن » أو ما ينوب منابه وقد تكررت في هذه السورة آيات مفتتحة بـ « يسألونك » وهي سبع آيات غير بعيد بعضها من بعض ، جاء بعضها غير معطوف بحرف العطف وهي أربع وبعضها معطوفاً به وهي الثلاث الأواخر منها ، وأما غير المفتتحة بحرف العطف فلا حاجة إلى تبين تجردها عن العاطف ؛ لأنها في استئناف أحكام لا مقارنة بينها وبين مضمون الجمل التي قبلها فكانت جديرة بالفصل دون عطف ، ولا يتطلب لها سوى المناسبة لمواقعها .

وأما الجمل الثلاث الأواخر المفتتحة بالعاطف فكل واحدة منها مشتملة على أحكام لها مزيد اتصال بمضمون ما قبلها فكان السؤال المحكي فيها مما شأنه أن ينشأ عن التي قبلها فكانت حقيقةً بالوصل بحرف العطف كما سيتضح في مواقعها . والسؤال عن الأهلّة لا يتعلق بذواتها إذ الذوات لا يسأل إلا عن أحوالها ، فيعلم هنا تقدير وحذف أي عن أحوال الأهلّة ، فعلى تقدير كون السؤال واقعا بها غير مفروض فهو يحتمل السؤال عن الحكمة ويحتمل السؤال عن السبب ، فإن كان عن الحكمة فالجواب بقوله « قل هي موقيت للناس » جارٍ على وفق السؤال ، وإلى هذا ذهب صاحب الكشف ، ولعل المقصود من السؤال حينئذ استنبات كون المراد الشرعي منها موافقا لما اصطلاحوا عليه ؛ لأن كونها موقيت ليس مما يخفى حتى يسأل عنه ، فإنه متعارف لهم ، فيتمين كون المراد من سؤالهم إن كان واقعا هو تحقق الموافقة للمقصد الشرعي . وإن كان السؤال عن السبب فالجواب بقوله « قل هي موقيت »

غير مطابق للسؤال ، فيكون إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر بصرف السائل إلى غير ما يتطلب ، تنبيهاً على أن ما صرف إليه هو المهم له ، لأنهم في مبدأ تشريع جديد والمستول هو الرسول عليه الصلاة والسلام وكان المهم لهم أن يسألوه عما ينفعهم في صلاح دنياهم وأخراهم ، وهو معرفة كون الأهلّة ترتب عليها آجال المعاملات والعبادات كاللحج والصيام والعدة ، ولذلك صرفهم عن بيان مسؤولهم إلى بيان فائدة أخرى ، لا سيما والرسول لم يجيء مبيناً لعل اختلاف أحوال الأجرام السماوية ، والسائلون ليس لهم من أصول معرفة الهيئة ما يهيئهم إلى فهم ما أرادوا علمه بمجرد البيان اللفظي بل ذلك يستدعي تعليمهم مقدمات لذلك العلم ، على أنه لو تعرض صاحب الشريعة لبيانها لبيان أشياء من حقائق العلم لم تكن معروفة عندهم ولا تقبلها عقولهم يومئذ ، ولكان ذلك ذريعة إلى طعن المشركين والمنافقين بتكذيبه ، فإنهم قد أسرعوا إلى التكذيب فيما لم يطلعوا على ظواهره كقولهم : « هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد افترى على الله كذبا أم به جنة » وقولهم ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق » وعليه فيكون هذا الجواب بقوله « هي موافقة للناس والحج » تخريجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر كقول الشاعر أنشده في المفتاح ولم ينسبه ولم أقف على قائله ولم أره في غيره :

أت تشكي مني مزاوله القرى وقد رأت الأضياف ينحون منزلي
فقلت لها لما سمعت كلامها هم الضيف جدّي في قراهم وعجّلي

وإلى هذا إنما صاحب المفتاح وكأنه بناء على أنهم لا يظن بهم السؤال عن الحكمة في خلق الأهلّة : لظهورها ، وعلى أن الوارد في قصة معاذ وثعلبة يشعر بأنهما سألا عن السبب إذ قالوا : ما بال الهلال يبدو دقيقاً إلخ .

والأهلّة: جمع هلال وهو القمر في أول استقباله الشمس كل شهر قرى في الليلة الأولى والثانية ، قيل والثالثة ، ومن قال إلى سبع فإنما أراد الحجاز ، لأنه يشبه الهلال ، ويطلق الهلال على القمر ليلة ست وعشرين ، وسبع وعشرين ، لأنه في قدر الهلال في أول الشهر ، وإنما سمي الهلال هلالاً لأن الناس إذا رأوه رفعوا أصواتهم بالإخبار عنه ينادى بعضهم بعضاً لذلك ، وإن هلّ وأهلّ بمعنى رفع صوته كما تقدم في قوله تعالى « وما أهل به لغير الله » .

وقوله « موَاقِيت للناس » أى موَاقِيت لما يُوقَّت من أعمالهم فاللام لليلة أى لفائدة الناس وهو على تقدير مضاف أى لأعمال الناس ، ولم تذكر الأعمال الموقَّنة بالأهلة ليشمل الكلام كل عمل محتاج إلى التوقيت ، وعطف الحج على الناس مع اعتبار المضاف المحذوف من عطف الخاص على العام للاهتمام به . واحتياج الحج للتوقيت ضروري ؛ إذ لو لم يوقَّت لجاء الناس للحج متخالفين فلم يحصل المقصود من اجتماعهم ولم يجدوا ما يحتاجون إليه في أسفارهم وحلوهم بمكة وأسواقها ؛ بخلاف الصلاة فليست موقنة بالأهلة ، وبخلاف الصوم فإن توقيتها بالهلal تكفى له ؛ لأنه عبادة مقصورة على الذات فلو جاء بها المنفرد لحصل المقصد الشرعى ولكن شُرِع فيه توحيد الوقت ليكون أخف على المكلفين ، فإن الصعب يخف بالاجتماع وليكون حلهم في تلك المدة متاثلا فلا يشق أحد على آخر في اختلاف أوقات الأكل والنوم ونحوها .

والمواقيت جمع ميقات والميقات جاء بوزن اسم الآلة من وقَّت وسمى العرب به الوقت ، وكذلك سُمى الشهر شهرا مشتقا من الشهرة ، لأن الذى يرى هلال الشهر يشهره لدى الناس . وسمى العرب الوقت المعين ميقاتا كأنه مبالغة وإلا فهو الوقت عينه وقيل : الميقات أخص من الوقت ، لأنه وقت قد رُفِيه عمل من الأعمال ، قلت : فعليه يكون صوغه بصيغة اسم الآلة اعتبارا بأن ذلك العمل المعين يكون وسيلة لتحديد الوقت فكأنه آلة للضبط والاقتضار على الحج دون العمرة لأن العمرة لا وقت لها فلا تكون للأهلة فائدة في فعلها .

ومجىء ذكر الحج في هاته الآية وهى من أول ما نزل بالدينة ، ولم يكن المسلمون يستطيعون الحج حينئذ لأن المشركين يمنعونهم - إشارة إلى أن وجوب الحج ثابت ولكن المشركين حالوا دون المسلمين ودونه ^(١) . وسيأتى عند قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » في سورة آل عمران وعند قوله « الحج أشهر معلومات » في هذه السورة .

(١) فيه نظر ؛ إذ أظهر أن هذه الآية نزلت بعد فرض الحج كما قلنا قريبا .

﴿ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى
وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ 189

معطوفة على «يسألونك» وليست معطوفة على جملة «هي مواقيت» لأنه لم يكن مما سألوا عنه حتى يكون مقولا للمعجب . ومناسبة هذه الجملة للتي قبلها أن سبب نزولها كان مواليا أو مقارنا لسبب نزول الآية التي قبلها وأن مضمون كلتا الجملتين كان ماثرا تردد وإشكال عليهم من شأنه أن يسأل عنه ، فكأنوا إذا أحرموا بالحج أو العمرة من بلادهم جعلوا من أحكام الإحرام ألا يدخل الحرم بيته من بابه أولا يدخل تحت سقف يحول بينه وبين السماء ، وكان المحرمون إذا أرادوا أخذ شيء من بيوتهم تسنموا على ظهور البيوت أو اتخذوا نقبا في ظهور البيوت إن كانوا من أهل الدر ، وإن كانوا من أهل الخيام دخلوا من خلف الخيمة » وكان الأنصار يدينون بذلك ، وأما الحس فلم يكونوا يفعلون هذا ، والحس جمع أحس والأحس التشدد بأمر الدين لا يخالفه ، وهم : قريش . وكنانة . وخزاعة . وثقيف . وجشم . وبنو نصر ابن معاوية . ومدلج . وعدوان . وعضل . وبنو الحارث بن عبد مناة ، وبنو عامر بن صعصعة وكلهم من سكان مكة وحرمها ما عدا بني عامر بن صعصعة فإنهم تحمسوا لأن أمهم قرشية ، ومعنى نقي البر عن هذا نقي أن يكون مشروعا أو من الخفيفة ، وإنما لم يكن مشروعا لأنه غلو في أفعال الحج ، فإن الحج وإن اشتمل على أفعال راجعة إلى ترك الترفه عن البدن كترك المحيط وترك تغطية الرأس إلا أنه لم يكن المقصد من تشريعه إعانات الناس بل إظهار التجرد وترك الترفه ، ولهذا لم يكن الحس يفعلون ، ذلك لأنهم أقرب إلى دين إبراهيم ، فالنقي في قوله «وليس البر» نقي جنس البر عن هذا الفعل بخلاف قوله المتقدم «ليس البر أن تولوا وجوهكم» والقرينة هنا هي قوله «وأأتوا البيوت من أبوابها» ولم يقل هنالك : واستقبلوا أية جهة شئتم ، والمقصود من الآيتين إظهار البر العظيم وهو ما ذكر بعد حرف الاستدراك في الآيتين بقطع النظر عما نقي عنه البر ، وهذا هو مناط الشبه والافتراق بين الآيتين .

روى الواحدى في أسباب النزول أن النبي صلى الله عليه وسلم أهل عام الحديبية من المدينة وأنه دخل بيتا وأن أحدا من الأنصار قيل : اسمه قطبة بن عامر وقيل : رفاعه بن تابوت

كان دخل ذلك البيت من بابه اقتداء برسول الله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : لم دخلت وأنت قد أحرمت؟ فقال له الأنصارى: دخلت أنت فدخلت بدخولك فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: إني أحس فقال له الأنصارى: وأنا ديني دينك رضيت بهديك فنزلت الآية ، فظاهر هذه الروايات أن الرسول نهى غير المحس عن ترك ما كانوا يفعلونه حتى نزلت الآية في إبطاله ، وفي تفسير ابن جرير وابن عطية عن السدى ما يخالف ذلك وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل بابا وهو محرم وكان معه رجل من أهل الحجاز فوقف الرجل وقال : إني أحس فقال له الرسول عليه الصلاة والسلام : وأنا أحس فنزلت الآية ، فهذه الرواية تقتضى أن النبي أعلن إبطال دخول البيوت من ظهورها وأن المحس هم الذين كانوا يدخلون البيوت من ظهورها ، وأقول : الصحيح من ذلك ما رواه البخارى ومسلم عن البراء بن عازب قال : كانت الأنصار إذا حجوا فحجاءوا لا يدخلون من أبواب بيوتهم ولكن من ظهورها فحجاء رجل فدخل من بابه فكأنه عبّر بذلك فنزلت هذه الآية ، ورواية السدى وهم ، وليس في الصحيح ما يقتضى أن رسول الله أمر بذلك ولا يظن أن يكون ذلك منه ، وسياق الآية ينفيه .

وقوله « وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى » القول فيه كالتقول في قوله تعالى « وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ » .

و « اتَّقَى » فعل منزل منزلة اللازم ؛ لأن المراد به من اتصف بالتقوى الشرعية بامتنال المأمورات واجتناب المنهيات .

وجر « بَأَن تَأْتُوا » بالباء الزائدة لتأكيد النفي بليس ، ومقتضى تأكيد النفي أنهم كانوا يظنون أن هذا النفي من البر ظنا قويا فلذلك كان مقتضى حالهم أن يؤكد نفي هذا الظن .

وقوله « وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا » معطوف على جملة « وليس البر » عطف الإنشاء على الخبر الذى هو فى معنى الإنشاء ؛ لأن قوله « ليس البر » فى معنى النهى عن ذلك فكان كمطف أمر على نهى .

وهذه الآية يتعين أن تكون نزلت فى سنة خمس حين أزمع النبي صلى الله عليه وسلم الخروج إلى العمرة فى ذى القعدة سنة خمس من الهجرة والظاهر أن رسول الله نوى أن يحج

بالمسلمين إن لم يصدده الشر كون ، فيحتمل أنها نزلت في ذى القعدة أو قبله بقليل .

وقرأ الجمهور « البيوت » في الموضعين في الآية بكسر الباء على خلاف صيغة جمع فَعْل على فُعُول فهي كسرةٌ لمناسبة وقوع الياء التحتية بعد حركة الضم للتخفيف كما قرأوا عيون . وقرأه أبو عمرو وورش عن نافع وحفص عن عاصم وأبو جعفر . بضم الباء على أصل صيغة الجمع مع عدم الاعتداد ببعض الثقل ؛ لأنه لا يبلغ مبلغ الثقل الموجب لتغيير الحركة ، قال ابن العربي في العواصم : والذي أخّاره لنفسه إذا قرأت أ كسر الحروف المنسوبة إلى قالون إلا الهمة فإني أتركه أصلاً إلا فيما يحيل المعنى أو يلبسه ولا أ كسر باء بيوت ولا عين عيون . وأطال بما في بعضه نظر ، وهذا اختيار لنفسه بترجيح بعض القراءات المشهورة على بعض .

وقد تقدم خلاف القراء في نصب (البر) من قوله « ليس البر » وفي تشديدنون لكن من قوله « ولكن البر » .

وقوله « واتقوا الله لعلكم تفلحون » أى تظفرون بمطلبكم من البر : فإن البر في اتباع الشرع فلا تفعلوا شيئاً إلا إذا كان فيه مرضاة الله ولا تتبعوا خطوات المبتدعين الذين زادوا في الحج ما ليس من شرع إبراهيم .

وقد قيل في تفسير الآية وجوه واحتمالات أخرى كلها بعيدة : فقيل إن قوله « وليس البر » مثل ضربه الله لما كانوا يأتونه من النسيء قاله أبو مسلم وفيه بعد حقيقة ومجاز ومعنى ؛ لأن الآيات خطاب للمسلمين وهم الذين سألوا عن الأهلة ، والنسيء من أحوال أهل الجاهلية ، ولأنه يثول إلى استعارة غير رشيقة ، وقيل : مثل ضرب لسؤالهم عن الأهلة من لا يعلم وأمرهم بتفويض العلم إلى الله وهو بعيد جداً لحصول الجواب من قبل ، وقيل : كانوا يندرون إذا تعسر عليهم مطلوبهم ألا يدخلوا بيوتهم من أبوابها فنهوا عن ذلك ، وهذا بعيدٌ معنى ، لأن الكلام مع المسلمين وهم لا يفعلون ذلك ، وسنداً ، إذ لم يرو أحد أن هذا سبب النزول .

﴿ وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

الْمُعْتَدِينَ ﴾ 190

جملة « وقتلوا » معطوفة على جملة « وليس البر » إلخ ، وهو استطراد دعا إليه استعداد

النبي صلى الله عليه وسلم لعمرة القضاء سنة ست وتوقع المسلمين غدر المشركين بالمهد، وهو قتال متوقع لقصد الدفاع لقوله «الذين يقاتلونكم» ، وهذه الآية أول آية نزلت في القتال وعن أبي بكر الصديق أول آية نزلت في الأمر بالقتال قوله تعالى «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا» في سورة الحج ورجحه ابن العربي بأنها مكية وآية سورة البقرة مدنية :

وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله أرسل عثمان بن عفان إلى أهل مكة فأرجف بأنهم قتلوه فبايع الناس الرسول على الموت في قتال العدو ثم انكشف الأمر عن سلامة عثمان .

ونزول هذه الآيات عقب الآيات التي أشارت إلى الإحرام بالعمرة والتي نراها نزلت في شأن الخروج إلى الحديبية ينبىء بأن المشركين كانوا قد أضرموا صد النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين ثم أعرضوا عن ذلك لما رأوا تهيب المسلمين لقتالهم ، فقوله تعالى «ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام» إرشاد للمسلمين بما فيه صلاح لهم يومئذ ، ألا ترى أنه لما انقضت الآيات التكملة عن القتال عاد الكلام إلى الغرض الذي فارقتة وذلك قوله «وأتوا الحج والعمرة لله» ، الآيات على أنه قد وقع في صلح الحديبية ضرب مدة بين المسلمين والمشركين لا يقاتل فريق منهم الآخر فخاف المسلمون عام عمرة القضاء أن يغدر بهم المشركون إذا حلوا ببلدهم والآن يفوا لهم فيصدهم عن العمرة فأمرهم بقتالهم إن هم فعلوا ذلك :

وهذا إذن في قتال الدفاع لدفع هجوم العدو ثم نزلت بعدها آية براءة «وقاتلوا المشركين كافة» ناسخة لمفهوم هذه الآية عند من يرى نسخ المفهوم ولا يرى الزيادة على النص نسخاً ، وهي أيضاً ناسخة لها عند من يرى الزيادة على النص نسخاً ولا يرى نسخ المفهوم ، وهي وإن نزلت لسبب خاص فهي عامة في كل حال يبادىء المشركون فيه المسلمين بالقتال ، لأن السبب لا يخص ، وعن ابن عباس وعمر بن عبد العزيز ومجاهد أن هاته الآية محكمة لم تنسخ ، لأن المراد بالذين يقاتلونكم الذين هم متهيئون لقتالكم أى لا تقاتلوا الشيوخ والنساء والصبيان ، أى القيد لإخراج طائفة من المقاتلين لا لإخراج المحاجزين ، وقيل : المراد الكفار كلهم ، فإنهم بصدد أن يقاتلوا . ذكره في الكشف ، أى ففعل يقاتلونكم مستعمل في مقارنة الفعل والتهيبوله كما تقدم في قوله تعالى «إن ترك خيراً» .

والمقاتلة مفاعلة وهي حصول الفعل من جانبين ، ولما كان فعلها وهو القتل لا يمكن حصوله من جانبين ؛ لأن أحد الجانبين إذا قتل لم يستطع أن يقتل كانت المفاعلة في هذه المادة

بمعنى مفاعلة أسباب القتل أى المحاربة ، فقلوه وقاتلوا بمعنى وحاربوا والقتال الحرب بجميع أحوالها من هجوم ومنع سبل وحصار وإغارة واستيلاء على بلاد أو حصون .

وإذا أسندت المفاعلة إلى أحد فاعليها فالمقصود أنه هو المبتدىء بالفعل ، ولهذا قال تعالى « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » فجعل فاعل المفاعلة المسلمين ثم قال « الَّذِينَ يقاتلونكم » فجعل فاعله ضمير عدوهم ، فلزم أن يكون المراد دافعوا الذين يبتدونكم .

والمراد بالمبادأة دلائل القصد للحرب بحيث يتبين المسلمون أن الأعداء خرجوا لحربهم وليس المراد حتى يضربوا ويهجموا ؛ لأن تلك الحالة قد يفوت على المسلمين تداركها ، وهذا الحكم عام في الأشخاص لا محالة ، وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأمكنة والأزمنة على رأى المحققين ، أو هو مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع ، ولهذا قال تعالى بعد ذلك « وَلَا تَقْتُلُوا عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقْتُلُوا فِيهِ » تخصيصاً أو تقييداً ببعض البقاع .

فقلوه « وَلَا تَعْتَدُوا » أى لا تبتدئوا بالقتال وقوله « إِنْ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ » تحذير من الاعتداء ؛ وذلك مسألة للعدو واستبقاء لهم وإمهال حتى يجيئوا مؤمنين ، وقيل : أراد ولا تعتدوا فى القتال إن قاتلتم ففسر الاعتداء بوجوه كثيرة ترجع إلى تجاوز أحكام الحرب والاعتداء الابتداء بالظلم وتقديم عند قوله تعالى « فَمَنْ اعْتَدَى بِكُمْ فَاعْتَدُوا » فله عذاب أليم .

﴿ وَأَقْتُلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى تَقْتُلُوا فِيهِمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُواكُمْ وَالْقِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾

هذا أمر بقتل من يعثر عليه منهم وإن لم يكن فى ساحة القتال ، فإنه بعد أن أمرهم بقتال من يقاتلهم عَمَمَ المواقع والبقاع زيادة فى أحوال القتل وتصريحاً بتعميم الأماكن فإن أهمية هذا الفرض تبعث على عدم الاكتفاء باقتضاء عموم الأشخاص تعميم الأماكن ليكون المسلمون مأذونين بذلك فكل مكان يحل فيه العدو فهو موضع قتال . فالعنى واقتلوا حيث تقتلهم وإن قاتلواكم .

وعطفت الجملة على التى قبلها وإن كانت هى مكملة لها باعتبار أن ما تضمنته قتل خاص غير قتال الوغى فحصلت المغايرة المقتضية العطف ، ولذلك قال هنا « واقتلوا » ولم يقل : وقاتلوا

مثل الآية قبلها تنبيها على قتل المحارب ولو كان وقت الثور عليه غير مباشر للقتال وأنه من خرج محاربا فهو قاتل وإن لم يقتل .

و « ثقتموهم » بمعنى لقيتموهم لقاء حرب وفعله كفرح ، وفسره في الكشف بأنه وجود على حالة قهر وغلبة .

وقوله « وأخرجوهم من حيث أخرجوكم » أى يحمل لكم حينئذ أن تخرجوهم من مكة التي أخرجوكم منها ، وفي هذا تهديد للمشركين ووعد بفتح مكة ، فيكون هذا اللقاء لهذه البشرية في نفوس المؤمنين ليسموا إليه حتى يدركوه وقد أدركوه بعد سنتين ، وفيه وعد من الله تعالى لهم بالنصر كما قال تعالى « لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام » الآية .

وقوله « والفتنة أشد من القتل » تذييل وأل فيه للجنس تدل على الاستغراق في المقام الخطأى ، وهو حجة للمسلمين ونق للفتنة عنهم في القتال بمكة إن اضطروا إليه .

والفتنة إلقاء الخوف واختلال نظام العيش وقد تقدمت عند قوله تعالى « حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر » ، إشارة إلى ما لقيه المؤمنون في مكة من الأذى بالشتم والضرب والسخرية إلى أن كان آخره الإخراج من الديار والأموال ، فالمشركون محقوقون من قبل فإذا خفروا العهد استحقوا المؤاخذه بما مضى فيما كان الصلح مانعا من مؤاخذتهم عليه ؛ وإنما كانت الفتنة أشد من القتل لتكرر إضرارها بخلاف ألم القتل ، ويراد منها أيضا الفتنة المتوقعة بناء على توقع أن يصدومهم عن البيت أو أن يفدروا بهم إذا حلوا بمكة ، ولهذا اشترط المسلمون في صلح الحديبية أنهم يدخلون العام القابل بالسيوف في قرايبها ، والمقصد من هذا إعلان عذر المسلمين في قتالهم المشركين وإلقاء بغض المشركين في قلوبهم حتى يكونوا على أهبة قتالهم والانتقام منهم بصدور حجة حنقة .

وليس المراد من الفتنة خصوص الإخراج من الديار ، لأن التذييل يجب أن يكون أم من الكلام المذيل .

﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَإِنْ انْتَهَوْا¹⁹¹ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ¹⁹²﴾

الجملة معطوفة على جملة واقتلوهم حيث ثقفتهم التي أفادت الأمر بتتبع المقاتلين بالثقل حيثما حلوا سواء كانوا مشتبكين بقتال المسلمين أم كانوا في حالة تنقل أو تطلع أو نحو ذلك لأن أحوال المحارب لا تنضبط وليست في الوقت سعة للنظر في نواياه والتوسم في أغراضه ، إذ قد يبادر إلى اغتيال عدوه في حال تردده وتفكره ، فخص المكان الذي عند المسجد الحرام من عموم الأماكن التي شملها قوله « حيث ثقفتهم » أي إن ثقفتهم عند المسجد الحرام غير مشتبكين في قتال معكم فلا تقتلوهم ، والمقصد من هذا حفظ حرمة المسجد الحرام التي جعلها الله له بقوله « مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً » ، فاقترض الآية لمنع المسلمين من قتال المشركين عند المسجد الحرام ، وتدل على منعهم من أن يقتلوا أحدا من المشركين دون قتال عند المسجد الحرام بدلالة لحن الخطاب أو خوى الخطاب .

وجملت غاية النهي بقوله « حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم » أي فإن قاتلوكم عند المسجد فاقتلوهم عند المسجد الحرام ، لأنهم خرخوا حرمة المسجد الحرام فلو تركت معاملتهم بالمثل لكان ذلك ذريعة إلى هزيمة المسلمين .

فإن قاتلوا المسلمين عند المسجد الحرام عاد أمر المسلمين بمقاتلتهم إلى ما كان قبل هذا النهي فوجب على المسلمين قتالهم عند المسجد الحرام وقتل من ثقفوا منهم كذلك .

وفي قوله تعالى « فاقتلوهم » تنبيه على الإذن بقتالهم حينئذ ولو في غير اشتباك معهم بقتال ، لأنهم لا يؤمنون من أن يتخذوا حرمة المسجد الحرام وسيلة لهزم المسلمين .

ولأجل ذلك جاء التعبير بقوله « فاقتلوهم » لأنه يشمل القتل بدن قتال والقتل بقتال . فقوله تعالى « فإن قاتلوكم » أي عند المسجد الحرام فاقتلوهم هناك ، أي فاقتلوا من ثقفتهم منهم حين المحاربة ، ولا يصدكم المسجد الحرام عن تقصى آثارهم لئلا يتخذوا المسجد الحرام ملجأ يلجؤون إليه إذا انهزموا .

وقد احتار كثير من المفسرين في انتظام هذه الآيات من قوله « وقاتلوا في سبيل الله - إلى قوله هنا - كذلك جزاء الكافرين » حتى لجأ بعضهم إلى دعوى نسخ بعضها ببعض

فرغم أن آيات متقارئة بعضها نسخ بعضها ؛ مع أن الأصل أن الآيات المتقارئة في السورة الواحدة نزلت كذلك ومع ما في هاته الآيات من حروف العطف المانعة من دعوى كون بعضها قد نزل مستقلاً عن سابقه وليس هنا ما يلجىء إلى دعوى النسخ ، ومن المفسرين من اقتصر على تفسير المفردات اللغوية والتراكيب البلاغية وأعرض عن بيان المعاني الحاصلة من مجموع هاته الآيات . وقد أذن الله للمسلمين بالقتال والقتل للمقاتل عند المسجد الحرام ولم يعبأ بما جعله لهذا المسجد من الحرمه ؛ لأن حرمته حرمة نسبتها إلى الله تعالى فلما كان قتال الكفار عنده قتالاً لمنع الناس منه ومناوأة لدينه فقد صاروا غير محترمين له ولذلك أمرنا بقتالهم هناك تأييداً لحرمه المسجد الحرام .

وقرأ الجمهور: ولا تقاتلوه عند المسجد الحرام حتى يقاتلوهكم فيه ثلاثتها بألف بعد القاف ، وقرأ حمزة والكسائي: ولا تقتلوه حتى يقتلوهكم فإن قتلوهكم بدون ألف بعد القاف ، فقال الأعمش حمزة أرايت قراءة هذه كيف يكون الرجل قاتلاً بعد أن صار مقتولاً ؟ فقال حمزة: إن العرب إذا قتل منهم رجل « قالوا قتلنا اه يريد أن الكلام على حذف مضاف من المفعول كقوله :

غَضِبَتْ تَمِيمٌ أَنْ تُقْتَلَ عَامِرٌ يَوْمَ النَّسَارِ فَأُعْتَبُوا بِالصَّيْلَمِ

والعنى ولا تقتلوا أحدا منهم حتى يقتلوا بعضكم فإن قتلوا بعضكم فاقتلوا من تقدرؤن عليه منهم وكذلك إسناد قتلوا إلى ضمير جماعة الشركين فهو بمعنى قتل بعضهم بعض المسلمين لأن العرب تسند فعل بمض القبيلة أو الملة أو الفرقة لما يدل على جميعها من ضمير كما هنا أو اسم ظاهر نحو قتلنا بنو أسد .

وهذه القراءة تقتضى أن المنهى عنه القتل فيشمل القتل باشتباك حرب والقتل بدون ملحمة .

وقد دلت الآية بالنص على إباحة قتل المحارب إذا حارب في الحرم أو استولى عليه لأن الاستيلاء مقاتلة ؛ فالإجماع على أنه لو استولى على مكة عدو وقال : لا أقاتلكم وأمنعكم من الحج ولا أبرخ من مكة لوجب قتاله وإن لم يبدأ بالقتال ؛ نقله القرطبي عن ابن خزيمة مندداً من مالكية العراق . قال ابن خزيمة مندداً : وأما قوله : « ولا تُقتلوه عند المسجد الحرام حتى يُقتلوهكم فيه » فيجوز أن يكون منسوخاً بقوله « وقُتلوه حتى لا تكون فتنة » .

واختلفوا في دلائلها على جواز قتل الكافر المحارب إذا لجأ إلى الحرم بدون أن يكون قتال وكذا الجاني إذا لجأ إلى الحرم فإرا من القصاص والعقوبة فقال مالك : بجواز ذلك واحتج على ذلك بأن قوله تعالى « فإذا انسلك الأشر الحرم » الآية قد نسخ هاته الآية وهو قول قتادة ومقاتل بناء على تأخر نزولها عن وقت العمل بهذه الآية والعام المتأخر عن العمل ينسخ الخاص اتفاقاً ، وبالحديث الذي رواه في الموطأ عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر فلما نزع جاء أبو برزة فقال : ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اقتلوه ، وابن خطل هذا هو عبد العزى بن خطل التيمي كان ممن أسلم ثم كفر بعد إسلامه وجعل دأبه سب رسول الله صلى الله عليه وسلم والإسلام فأهذر النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح دمه فلما علم ذلك عاذ بأستار الكعبة فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله حينئذ ، فكان قتل ابن خطل قتل حد لا قتل حرب ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد وضع المغفر عن رأسه وقد انقضت الساعة التي أحل الله له فيها مكة .

وبالقياس وهو أن حرمة المسجد الحرام متقررّة في الشريعة فلما أذن الله بقتل من قاتل في المسجد الحرام علمنا أن العلة هي أن القتال فيه تمريض بحرمته للاستخفاف ، فكذلك عياد الجاني به ، وبمثل قوله قال الشافعي ، لكن قال الشافعي إذا التجأ المجرم المسلم إلى المسجد الحرام يضيق عليه حتى يخرج فإن لم يخرج جاز قتله ، وقال أبو حنيفة : لا يقتل الكافر إذا التجأ إلى الحرم إلا إذا قاتل فيه لنص هاته الآية وهي محكمة عنده : غير منسوخة وهو قول طاووس ومجاهد ، قال ابن العربي في الأحكام : حضرت في بيت المقدس بمدرسة أبي عقبة الحنفي والقاضي الزنجاني يلقي علينا الدرس في يوم الجمعة فبينما نحن كذلك إذ دخل رجل عليه أطمار فسلم سلام العلماء وتصدر في المجلس ، فقال القاضي الزنجاني : من السيد؟ فقال : رجل من طلبة العلم بصاغان سلبه الشطار أسس ، ومقصدي هذا الحرم المقدس فقال القاضي الزنجاني : سلوه عن العادة في مبادرة العلماء بمبادرة أسئلتهم ، ووقعت القرعة على مسألة الكافر إذا التجأ إلى الحرم هل يقتل أم لا ، فأجاب بأنه لا يقتل ، فسل عن الدليل فقال : قوله تعالى « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يُقتلواكم فيه » فإن قرئ ولا تقتلوهم فلاية نص وإن قرئ ولا تقتلوهم فهي تنبيه ، لأنه إذا نهى عن القتال الذي هو سبب القتل كان دليلاً بيناً على النهي

عن القتل فاعترض عليه الزنجاني منتصرا للمالك والشافعي وإن لم يرمذهما على العادة ، فقال هذه الآية منسوخة بقوله تعالى « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فقال الصاغاني هذا لا يليق بمنصب القاضي ، فإن الآية التي اعترضت بها عامة في الأماكن والتي احتججت بها خاصة ولا يجوز لأحد أن يقول : إن العام ينسخ الخاص فأثبت القاضي الزنجاني ، وهذا من بديع الكلام اهـ .

وجواب هذا أن العام المتأخر عن العمل بالخاص ناسخ وحديث ابن خطل دل على أن الآية التي في براءة ناسخة لآية البقرة . وأما قول الحنفية وبعض المالكية : إن قتل ابن خطل كان في اليوم الذي أحل الله له فيه مكة فيدفعه أن تلك الساعة انتهت بالفتح وقد ثبت في ذلك الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نزع حينئذ المغفر وذلك أمارة انتهاء ساعة الحرب .

وقال ابن العربي في الأحكام : الكافر إذا لم يقاتل ولم يمن جناية ولجأ إلى الحرم فإنه لا يقتل ، يريد أنه لا يقتل القتل الذي اقتضته آية « واقتلوه حيث ثقفتموهم » وهو مما شمله قوله تعالى « ولا تُقتلوه عند المسجد الحرام » .

وقوله : كذلك جزاء الكافرين ، الإشارة إلى القتل المأخوذ من قوله « فاقتلوه » أي كذلك القتل جزاؤهم على حد ما تقدم في قوله « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » ونكتة الإشارة تهويله أي لا يقل جزاء المشركين عن القتل ولا مصالحة في الإبقاء عليهم ؛ وهذا تهديد لهم ، فقوله « كذلك » خبر مقدم للاهتمام وليست الإشارة إلى « وقتلوا في سبيل الله » لأن المقاتلة ليست جزاء ؛ إذ لا انتقام فيها بل القتال سجال يوما بيوم .

وقوله « فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم » أي فإن انتهوا عن قتالكم فلا تقتلوه ؛ لأن الله غفور رحيم ، فينبغي أن يكون الغفران سنة المؤمنين ، فقوله « فإن الله غفور رحيم » جواب الشرط وهو إيجاز بديع ؛ إذ كل سامع يعلم أن وصف الله بالمغفرة والرحمة لا يترتب على الانتهاء فيعلم أنه تنبيه لوجوب المغفرة لهم إن انتهوا (بموعظة) وتأيد للمحذوف ، وهذا من إيجاز الحذف .

والانتهاء : أصله مطاوع نهى يقال : نهاده فأنتهى ثم توسع فيه فأطلق على الكف عن عمل

أو عن عزم ؛ لأن النهي هو طلب ترك فعل سواء كان الطلب بعد تلبس المطلوب بالفعل أو قبل تلبسه به قال النابغة :

لقد نهيت بنى ذبيان عن أقر
وعن ترَبُّهم في كل إصفار
أى عن الوقوع في ذلك .

﴿ وَقَتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أُتْهِوا فَلَا
عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ 193

عطف على جملة «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقتلونكم» وكان مقتضى الظاهر ألا تعطف هذه الجملة ؛ لأنها مبينة لما أجل من غاية الأمر بقتال المشركين ولكنها عطف لما وقع من الفصل بينها وبين الجملة المبينة . . .

وقد تضمنت الجمل السابقة من قوله «ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام» إلى هنا تفصيلا لجملة «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم» ؛ لأن عموم «الذين يقتلونكم» تنشأ عنه احتمالات في الأحوال والأزمنة والبقاع وقد انقضى بيان أحوال البقاع وأفضت التوبة الآن إلى بيان تحديد الأحوال بنهاية ألا تكون فتنة .

فإذا انتهت الفتنة فتلك غاية القتال، أى إن خاسوا بالعهد وخفروا الذمة في المدة التي بينكم على ترك القتال فقد أصبحتم في حل من عهدهم فلكم أن تقتلوهم حتى لا تكون فتنة أخرى من بعد يفتنونكم بها وحتى يدخلوا في الإسلام ، فهذا كله معلق بالشرط المتقدم في قوله : فإن قاتلوكم فاقتلوهم ، فإعادة فعل وقتلوهم لتبنى عليه الغاية بقوله «حتى لا تكون فتنة» وبذلك الغاية حصلت المأيرة بينه وبين وقتلوا في سبيل الله وهي التي باعتبارها ساغ عطفه على مثله ، (حتى) في قوله حتى لا تكون إما أن تجعل للغاية مرادفًا إلى ، وإما أن تجعل بمعنى كي التعليلية وهما متلازمان ؛ لأن القتال لما غي بذلك تعين أن الغاية هي المقصد ، ومتى كانت الغاية غير حسية نشأ عن (حتى) معنى التعليل ، فإن العلة غاية اعتبارية كقوله تعالى «ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم» .

وأيًا ما كان فالمضارع منصوب بعد حتى بأن مضمرة للدلالة على ترتب الغاية .

والفتنة تقدمت قريبا والمراد بها هنا كلرادبها هنالك ، ولما وقعت هنا في سياق النفى عمت جميع الفتن فلذلك ساوت المذكورة هنا المذكورة في قوله تعالى « والفتنة أشد من القتل » لإعادة الفتنة منكورة هنا لا يدل على المفارقة كما هو الشائع بين المعربين في أن المعرفة إذا أعيدت منكورة فهي غير الأولى؛ لأن وقوعها في سياق النفى أفاد العموم فشمّل جميع أفراد الفتنة مساويا للفتنة المعرفة بلام الاستغراق إلا أنه استغراق عرّف بقرينة السياق فتقيد بثلاثة قيود بالقرينة أى حتى لا تكون فتنة منهم للمسلمين في أمر الدين وإلا فقد وقعت فتن بين المسلمين أنفسهم كما في حديث « ثم فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته » .

وانتفاء الفتنة يتحقق بأحد أمرين : إما بأن يدخل المشركون في الإسلام فتزول فتنتهم فيه ، وإما بأن يقتلوا جميعا فتزول الفتنة بفناء الفاتنين .

وقد يفرض انتفاء الفتنة بظهور المسلمين عليهم ومصير الشركين ضعفاء أمام قوة المسلمين ، بحيث يخشون بأسهم ، إلا أن الفتنة لما كانت ناشئة عن التصلب في دينهم وشركهم لم تكن بالتى تضمحل عند ضعفهم ، لأن الإقدام على إرضاء العقيدة يصدر حتى من الضعيف كما صدر من اليهود غير مرة في المدينة في مثل قصة الشاة المسمومة ، وقتلهم عبد الله بن سهل الحارثي في خيبر ، ولذلك فليس المقصود هنا إلا أحد أمرين : إما دخولهم في الإسلام وإما إفناؤهم بالقتل ، وقد حصل كلا الأمرين في الشركين ففريق أسلموا ، وفريق قتلوا يوم بدر وغيره من الغزوات ، ومن ثم قال علماؤنا : لا تقبل من مشركي العرب الجزية ، ومن ثم فسر بعض المفسرين الفتنة هنا بالشرك تفسيرا باعتبار المقصود من المعنى لا باعتبار مدلول اللفظ .

وقوله « ويكون الدين لله » عطف على لا تكون فتنة فهو معمول لأن المضمرة بعد حتى أى وحتى يكون الدين لله . أى حتى لا يكون دين هنالك إلا لله أى وحده .

فالتعريف في الدين تعريف الجنس ، لأن الدين من أسماء الماهي التي لا أفراد لها في الخارج فلا يحتمل تعريفه معنى الاستغراق .

واللام الداخلة على اسم الجلالة لام الاختصاص أى حتى يكون جنس الدين مختصا بالله تعالى على نحو ما قرر في قوله : الحمد لله ، وذلك يؤول إلى معنى الاستغراق ولكنه ليس عينه ، إذ لا نظر في مثل هذا للأفراد ، والمعنى : ويكون دين الذين تقابلونهم خالصا لله لاحظ للإشارة فيه .

والقصود من هذا تخليص بلاد العرب من دين الشرك وعموم الإسلام لها؛ لأن الله اختارها لأن تكون قلب الإسلام ومنبع معينه فلا يكون القلب صالحا إذا كان مخلوط العناصر .

وقد أخرج البخاري عن عبد الله بن عمر أنهما جئدا قال : جاء رجلان إلى ابن عمر أيام فتنة ابن الزبير فقالا : إن الناس صنعوا ما ترى وأنت ابن عمر وصاحب النبي صلى الله عليه وسلم فما يمنعك أن تخرج ؟ فقال : يمنعني أن الله حرم دم أخي ، فقالا : ألم يقل الله تعالى « وَقَتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ » فقال ابن عمر : قاتلنا مع رسول الله حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله ، قال ابن عمر : كان الإسلام قليلا فكان الرجل يفتن في دينه إما قتله وإما عذبه حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة .

وسياتى بيان آخر في نظير هذه الآية من سورة الأتقال .

وقوله « فَإِنْ أَنْتَهُوا فَلَا عُدُوْنَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ » ، أى فإن انتهوا عن نقض الصلح أو فإن انتهوا عن الشرك بأن آمنوا فلا عدوان عليهم ، وهذا تصريح بمفهوم قوله « الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ » واحتيج إليه لبعده الصفة بطول الكلام ولاقتضاء المقام التصريح بأهم الغايتين من القتال ؛ لئلا يتوهم أن آخر الكلام نسخ أوله وأوجب قتال المشركين في كل حال .

وقوله « فَلَا عُدُوْنَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ » قائم مقام جواب الشرط ؛ لأنه علة الجواب المحذوف ، والمعنى فإن انتهوا عن قتالكم ولم يقدموا عليه فلا تأخذوهم بالظنة ولا تبدؤهم بالقتال ، لأنهم غير ظالمين ؛ وإذا لا عدوان إلا على الظالمين ، وهو مجاز بديع .

والعدوان هنا إما مصدر عدا بمعنى وثب وقاتل أى فلا هجوم عليهم ، وإما مصدر عدا بمعنى ظلم كاعتدى فتكون تسميته عدوانا مشاكلة لقوله « عَلَى الظَّالِمِينَ » كما سى جزاء السيئة بالسوء سيئة .

وهذه المشاكلة تقديرية .

﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ
فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ
الْمُتَّقِينَ﴾ 194

جمله مستأنفة فصلت عن سوابقها ؛ لأنه استئناف بياني ؛ فإنه لما بين تعميم الأمكنة وأخرج
منها المسجد الحرام في حالة خاصة كان السامع بحيث يتساءل عما يماثل البقاع الحرام وهو
الأزمنة الحرام أعنى الأشهر الحرم التي يتوقع حظر القتال فيها .

فإن كان هذا تشریفاً نازلاً على غير حادثة فهو استكمال واستفصال لما تدعو الحاجة إلى
بيانه في هذا المقام المهم ، وإن كان نازلاً على سبب كما قيل : إن المسلمين في عام القضية لما
قصدوا مكة في ذى القعدة سنة سبع معتمرين خشوا ألا يبق لهم المشركون بدخول مكة أو أن
يفدروهم ويتمرضوا لهم بالقتال قبل دخول مكة وهم في شهر حرام ، فإن دافعوا عن أنفسهم
انتهكوا حرمة الشهر فنزلت هذه الآية ، أو ما روى عن الحسن أن المشركين قالوا للنبي
صلى الله عليه وسلم حين اعتمر عمرة القضية : **أَنْهَيْتَ يَا مُحَمَّدُ عَنِ الْقِتَالِ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ** قال :
نعم ، فأرادوا قتاله فنزلت هذه الآية أى إن استحلوا قتالكم في الشهر الحرام فقاتلوهم أى أباح
الله لهم قتال المدافعة ، بإطلاق الشهر هنا على حذف مضاف واضح التقدير من المقام ومن وصفه
بالحرام ، والتقدير حرمة الشهر الحرام ، وتكرير لفظ الشهر على هذا الوجه غير مقصود منه
التعدد بل التكرير باعتبار اختلاف جهة إبطال حرمة أى انتهاكهم حرمة تسوغ لكم
انتهاك حرمة .

وقيل : معنى قوله « الشهر الحرام بالشهر الحرام » ، أن قريشا صدتهم عن البيت عام
الحديبية سنة ست ويسر الله لهم الرجوع عام القضية سنة سبع فقال لهم : هذا الشهر الذى
دخلتم فيه بدل عن الذى صدتم فيه ، ونقل هذا عن ابن عباس وقتادة والضحاك والسدى ،
يعنى أنه من قبيل قولهم « يوم بيوم والحرب سجال » .

وبالباء في قوله « بالشهر الحرام » للتعويض كقولهم : صاعاً بصاع وليس ثمة شهران
بل المراد انتهاك الحرمة منهم ومنكم وهما انتهاك كان .

والتعريف في الشهر هنا في الموضعين يجوز أن يكون تعريف الجنس وهو الأظهر ، لأنه يفيد حكماً عاماً ويشمل كل شهر خاص من الأشهر الحرم على فرض كون المقصود شهر عمرة القضية ، ويجوز أن يكون التعريف للمعد إن كان المراد شهر عمرة القضية . والأشهر الحرم أربعة : ثلاثة متتابة هي ذوالقعدة وذوالحجة والحرم ، وحرمتها لوقوع الحج فيها ذهاباً ورجوعاً وأداء ، وشهر واحد مفرد وهو رجب وكان في الجاهلية شهر العمرة وقد حرّمته مضر كلها ولذلك يقال له : رَجَبٌ مَضْرٍ ، وقد أُشير إليها في قوله تعالى « منها أربعة حرم » .

وقوله « والحرمات قصاص » تعميم للحكم ولذلك عطفه ليكون كاللحجة لما قبله من قوله « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه » وقوله « الشهر الحرام بالشهر الحرام » إلخ « فالجملّة تذييل والواو اعتراضية .

ومعنى كونها قصاصاً أي مماثلة في المجازاة والاتصاف ، فمن انتهكها بجناية يعاقب فيها جزاء جنايته ، وذلك أن الله جعل الحرمة للأشهر الحرم لقصد الأمن فإذا أراد أحد أن يتخذ ذلك ذريعة إلى غدر الأمن أو الإضرار به فعلى الآخر الدفاع عن نفسه ، لأن حرمة الناس مقدمة على حرمة الأزمنة ، ويشمل ذلك حرمة المكان كما تقدم في قوله تعالى « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه » ، والإخبار عن الحرمات بلفظ (قصاص) إخبار بالمصدر للمبالغة .

وقوله « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » تفريع عن قوله « والحرمات قصاص » ونتيجة له ، وهذا وجه قول الكشاف : إنه فذلك ، وسمى جزاء الاعتداء اعتداءً مشاكلةً على نحو ما تقدم آتياً في قوله « فلا عدوّن إلا على الظلمين » .

وقوله « بمثل ما اعتدى عليكم » . يشمل المائلة في المقدار وفي الأحوال ككونه في الشهر الحرام أو البلد الحرام .

وقوله « واتقوا الله » أمر بالاتقاء في الاعتداء أي بالألا يتجاوز الحد ، لأن شأن المنتقم أن يكون عن غضب فهو مظنة الإفراط .

وقوله « واعلموا أن الله مع المتقين » افتتاح الكلام بكلمة « اعلم » إيدان بالاهتمام بما سيقوله ، فإن قولك في الخطاب : اعلم إنباء بأهمية ما سيلقى للمخاطب وسيأتي بسط الكلام

فيه عند قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » في سورة الأنفال ، والمية هنا مجاز في الإعانة بالنصر والوقاية ، ويجوز أن يكون المعنى : واتقوا الله في حرمانه في غير أحوال الاضطرار « واعلموا أن الله مع المتقين » فهو يجعلهم بحمل عنايته .

﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ 195

هذه الجملة معطوفة على جملة « وقاتلوا في سبيل الله إلخ » فإنهم لما أمروا بقتال عدوهم وكان العدو أوفر منهم عدة حرب أيقظهم إلى الاستعداد بإتفاق الأموال في سبيل الله ، فالمخاطبون بالأمر بالإتفاق جميع المسلمين لا خصوص المقاتلين .

ووجه الحاجة إلى هذا الأمر - مع أن الاستعداد للحرب مركز في الطباع - تنبيه المسلمين فإنهم قد يقصرون في الإتيان على منتهى الاستعداد لعدو قوى ، لأنهم قد ملئت قلوبهم إيماناً بالله وثقة به ، وملئت أسماعهم بوعد الله إياهم النصر وأخيرا بقوله : « واعلموا أن الله مع المتقين » نبهوا على أن تعمد الله لهم بالتأييد والنصر لا يسقط عنهم أخذ العدة المعروفة فلا يحسبوا أنهم غير مأمورين ببذل الوسع لوسائل النصر التي هي أسباب ناط الله تعالى بها مسيبتها على حسب الحكمة التي اقتضاها النظام الذي سنه الله في الأسباب ومسيبتها ، فتطلب المسببات دون أسبابها غلط وسوء أدب مع خالق الأسباب ومسيبتها كي لا يكونوا كالذين قالوا لموسى « فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون » فالسلمون إذا بذلوا وسعهم ، ولم يفرطوا في شيء ثم ارتبكوا في أمر بعد ذلك فالله ناصرهم ، ومؤيدهم فيما لا قبل لهم بتحصيله ولقد نصرهم الله بيدروهم أذلة ، إذ هم يومئذ جملة المسلمين وإذ لم يقصروا في شيء ، فأما أقوام يتلفون أموال المسلمين في شهواتهم ، ويفيتون الفرص وقت الأمن فلا يستعدون لشيء ثم يطلبون بعد ذلك من الله النصر والظفر فأولئك قوم مغرورون ، ولذلك يسلط الله عليهم أعداءهم بتفريطهم . ولعله يتداركهم في خلال ذلك بلطفه فيما يرجع إلى استبقاء الدين ، والإتفاق تقدم في قوله تعالى « ومما رزقناهم ينفقون » .

وسبيل الله طريقه ، والطريق إذا أضيف إلى شيء فإنما يضاف إلى ما يوصل إليه ، ولما علم أن الله لا يصل إليه الناس تعيّن أن يكون المراد من الطريق العمل الموصل إلى مرضاة الله وثوابه ، فهو مجاز في اللفظ ومجاز في الإسناد ، وقد غلب سبيل الله في اصطلاح الشرع في الجهاد . أى القتال للذب عن دينه وإعلاء كلمته ، وفي للظرفية لأن النفقة تكون بإعطاء المتاد ، والخييل ، والزاد ، وكل ذلك مظروف للجهاد على وجه المجاز وليست (فى) هنا مستعملة للتعليل .

وقوله تعالى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » عطف غرض على غرض ، عَقَّب الأمر بالإلتحاق فى سبيل الله بالنهى عن الأعمال التى لها عواقب ضارة إبلاغاً للنصحية والإرشاد لئلا يدفع بهم يقينهم بتأييد الله إياهم إلى التفريط فى وسائل الحذر من غلبة العدو ، فالنهى عن الإلقاء بالنفوس إلى التهلكة يجمع معنى الأمر بالإلتحاق وغيره من تصاريف الحرب وحفظ النفوس ، ولذلك فالجمله فيها معنى التذليل وإنما عطفت ولم تفصل باعتبار أنها غرض آخر من أغراض الإرشاد .

والإلقاء رمى الشيء من اليد وهو يتعدى إلى مفعول واحد بنفسه وإلى الرمى إليه بإلى وإلى الرمى فيه بنى .

والظاهر أن الأيدى هى المفعول إذ لم يذكر غيره ، وأن الباء زائدة لتوكيد اتصال الفعل بالمفعول كما قالوا للمنقاد « أعطى بيده » أى أعطى يده لأن المستسلم فى الحرب ونحوه يُشَدُّ بيده ، فزيادة الباء كزيادتها فى « وهُزِى إليك بجذع النخلة » وقول النابغة :

لَكَ الْخَيْرُ إِنِ وَاوَتْ بِكَ الْأَرْضُ وَاحِدًا

والمعنى ولا تعطوا الهلاك أيديكم فيأخذكم أخذ الموتى ، وجعل التهلكة كالآخذ والآسر استعارة بجامع الإحاطة بالملقى ، ويجوز أن تجعل اليد مع هذا مجازاً عن الذات بعلاقة البغضية لأن اليد أهم شيء فى النفس فى هذا المعنى « وهذا فى الأمرين كقول لبيد :

حَتَّى إِذَا أَلَقْتُ يَدَاىَ فِي كَأْفِرٍ

أى ألقى الشمس نفسها ، وقيل الباء سببية والأيدى مستعملة فى معنى الذات كناية

عن الاختيار والمفعول محذوف أى لا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة باختياركم .

والتهلكة بضم اللام اسم مصدر بمعنى الهلاك ، وإنما كان اسم مصدر لأنه لم يعد في المصادر وزن التفعلة بضم العين وإنما في المصادر التفعلة بكسر العين لكنه مصدر مضاعف العين المعتل اللام كزكى وغطى ، أو المهموز اللام كجزأ وهياً ، وحكى سيبويه له نظيرين في المشتقات التضرّة والتسرّة بضم العين من أضر وأسر بمعنى الضرّ والسرور ، وفي الأسماء الجامدة التنضبة والتنفلة (الأول اسم شجر ، والثاني ولد الثعلب) ، وفي تاج العروس أن الخليل قرأها التهلكة بكسر اللام ولا أحسب الخليل قرأ كذلك؛ فإن هذا لم يرو عن أحد من القراء في المشهور ولا الشاذ فإن صح هذا النقل ففعل الخليل نطق به على وجه المثال فلم يضبط من رواه عنه حق الضبط ، فإن الخليل أجل من أن يقرأ القرآن بحرف غير مأثور .

ومعنى النهى عن الإلقاء باليد إلى التهلكة النهى عن التسبب في إتلاف النفس أو القوم عن تحقق الهلاك بدون أن يحتتنى منه المقصود .

وعُظف على الأمر بالإتيان للإشارة إلى عملة مشروعية الإتفاق وإلى سبب الأمر به فإن ترك الإتفاق في سبيل الله والخروج بدون عُدّة إلقاء باليد للهلاك كما قيل :

* كساعٍ إلى الهيجاجا بغير سلاح *

فلذلك وجب الإتفاق ، ولأن اعتقاد كفاية الإيمان بالله ونصر دينه في هزم الأعداء اعتقاد غير صحيح ، لأنه كالذى يلقي بنفسه للهلاك ويقول سينجيني الله تعالى ، فهذا النهى قد أفاد المعنيين جميعاً وهذا من أبداع الإيجاز .

وفي البخارى عن ابن عباس وجماعة من التابعين في معنى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » لا تتركوا النفقة في سبيل الله وتحافوا العيلة وإن لم يكن إلا سهم أو مشقص فأت به .

وقد قيل في تفسير « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » أقوال : الأول أن أنفقوا أمرهم بالنفقة على العيال ، والتهلكة : الإسراف فيها أو البخل الشديد رواه البخارى عن حذيفة ، ويبيحه قوله في سبيل الله وإن إطلاق التهلكة على السرف بعيد وعلى البخل أبعد .

الثاني أنها النفقة على الفقراء أى الصدقة والتهلكة الإمساك ويبعده عدم مناسبة العطف وإطلاق التهلكة على الإمساك .

الثالث الإنفاق في الجهاد ، والإلقاء إلى التهلكة الخروج بغير زاد .

الرابع الإلقاء باليد إلى التهلكة : الاستسلام في الحرب أى لا تستسلموا للأسر .

الخامس أنه الاشتغال عن الجهاد وعن الإنفاق فيه بإصلاح أموالهم .

روى الترمذى عن أسلم بن عمران قال : كنا بمدينة الروم (القسطنطينية) فأخرجوا إلينا صفا عظيما من الروم فخرج إليهم من المسلمين مثلهم فحمل رجل من المسلمين على صف للروم حتى دخل فيهم فصاح الناس وقالوا : سبحان الله يلقى بيديه إلى التهلكة ، فقام أبو أيوب الأنصارى فقال : يا أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل وإنما أنزلت فينا معاشر الأنصار لما أعز الله الإسلام وكثر ناصروه قال بمضنا لبعض سرا دون رسول الله : إن أموالنا قد ضاعت وإن الله قد أعز الإسلام وكثر ناصروه فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ماضع منها فأنزل الله على نبيه يرد علينا ما قلنا : «وأنتفخوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وإصلاحها وتركنا الغزوا هـ ، والآية تتحمل جميع المعاني المقبولة . ووقوع فعل «تلقوا» في سياق النهى يقتضى عموم كل إلقاء باليد إلى التهلكة أى كل تسبب في الهلاك عن عمد فيكون منهيا عنه محرما ما لم يوجد مقتضى لإزالة ذلك التحريم وهو ما يكون حفظه مقدما على حفظ النفس مع تحقق حصول حفظه بسبب الإلقاء بالنفس إلى الهلاك أو حفظ بعضه بسبب ذلك .

فالتفريط في الاستعداد للجهاد حرام لاحالة لأنه إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإلقاء بالأمة والدين إليها بإتلاف نفوس المسلمين ، وقد اختلف العلماء في مثل هذا الخبر الذى رواه الترمذى عن أبى أيوب وهو اقتحام الرجل الواحد على صف العدو فقال القاسم بن محمد (من التابعين) وعبد الملك بن الماجشون وابن خويز منداد (من المالكية) ومحمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة : لا بأس بذلك إذا كان فيه قوة وكان بنية خالصة لله تعالى وطمع في نجاة أو في نكاية العدو أو قصد تجرئة المسلمين عليهم ، وقد وقع ذلك من بعض المسلمين يوم أحد بمرأى النبىء صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن كذلك كان من الإلقاء إلى التهلكة .

وقوله تعالى « وأحسنوا » الإحسان فعل النافع الملائم، فإذا فعل فعلا نافعا مؤثرا لا يكون محسنا فلا تقول إذا ضربت رجلا تأديبا: أحسنت إليه ولا إذا جاريته في ملذات مضرة أحسنت إليه، وكذا إذا فعل فعلا مضرا ملأثما لا يسمى محسنا .

وفي حذف متعلق أحسنوا تنبيه على أن الإحسان مطلوب في كل حال ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « إن الله كتب الإحسان على كل شيء » .

وفي الأمر بالإحسان بعد ذكر الأمر بالاعتداء على الممتدى والإنفاق في سبيل الله والنهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة إشارة إلى أن كل هاته الأحوال يلابسها الإحسان ويحفظها، ففي الاعتداء يكون الإحسان بالوقوف عند الحدود والاقتصاد في الاعتداء والاعتناع بما يحصل به الصلاح المطلوب ، وفي الجهاد في سبيل الله يكون الإحسان بالرفق بالأسير والغلوب وبحفظ أموال المغلوبين وديارهم من التخريب والتحريق ، والمرب تقول : « ملكت فأسجج » ، والحذر من الإلقاء باليد إلى التهلكة إحسان .

وقوله « إن الله يحب المحسنين » تذييل للترغيب في الإحسان، لأن محبة الله عبده غاية ما يطلبه الناس إذ محبة الله العبد سبب الصلاح والخير دنیا وآخرة ، واللام للاستغراق العرفي والمراد المحسنون من المؤمنين .

﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾

هذا عود إلى الكلام على العمرة فهو عطف على قوله : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » إلخ . وما بينهما استطراد أو اعتراض ، على أن عطف الأحكام بعضها على بعض للمناسبة طريقة قرآنية فلك أن تجعل هذه الجملة عطفا على التي قبلها عطف قصة على قصة .

ولا خلاف في أن هذه الآية نزلت في الحديبية سنة ست حين صد المشركون المسلمين عن البيت كما سيأتي في حديث كعب بن عجرة ، وقد كانوا ناوين العمرة وذلك قبل أن يفرض الحج

فالمقصود من الكلام هو العمرة؛ وإنما ذكر الحج على وجه الإدماج تبشيرا بأنهم سيتمكنون من الحج فيما بعد، وهذا من معجزات القرآن.

والإتمام إكمال الشيء والإتيان على بقايا ما بقى منه حتى يستوعب جميعه.

ومثل هذا الأمر المتعلق بوصف فعل يقع في كلامهم على وجهين: أحدهما وهو الأكثر أن يكون المطلوب تحصيل وصف خاص للفعل المتعلق به الوصف كالإتمام في قوله تعالى «وأتوا الحج» أى كملوه إن شرعتم فيه، وكذا قوله تعالى «ثم أتوا الصيام إلى الليل» على ما اخترناه وقوله تعالى «فأتوا إليهم عهدهم»، ومثله أن تقول: أسرع السير للذى يسير سيرا بطيئا، وثانيهما أن يجيء الأمر بوصف الفعل مرادا به تحصيل الفعل من أول وهلة على تلك الصفة نظير قوله تعالى «ولأنتم نعمتى عليكم»، وذلك كقولك: أسرع السير فادع لى فلانا تخاطب به مخاطبا لم يشرع فى السير بعد، فأنت تأمره بإحداث سير سريع من أول وهلة، ونظيره قولهم: «وسّع فم الركية - وقولهم: وسع كم الجبة وضيق جيبها» أى أوجد لها كذلك من أول الأمر، وهذا ضرب من ضروب التعبير ليس بكناية ولا مجاز، ولكنه أمر بمجموع شيئين وهو أقل؛ لأن الشأن أن يكون المطلوب بصيغة الأمر ابتداء هو الحدث الذى منه مادة تلك الصيغة.

والآية تحتمل الاستعمالين، فإن كان الأول فهى أمر بإكمال الحج والعمرة، بمعنى ألا يكون حجاً وعمرة مشوبين بشغب وفتنة واضطراب أو هى أمر بإكاملهما وعدم الرجوع عنهما بعد الإهلال بهما ولا يصدّهم عنهما شأن العدو، وإن كان الثانى فهى أمر بالإتيان بهما تامين أى مستكملين ما شرع فيهما:

والمعنى الأول أظهر وأنسب بالآيات التى قبلها، وكأنّ هذا التحريض مشير إلى أن المقصود الأهم من الحج والعمرة هنا هما الصّرورة فى الحج وكذا فى العمرة على القول بوجوبها.

واللام فى الحج والعمرة لتعريف الجنس، وهما عبادتان مشهورتان عند المخاطبين متميزتان عن بقية الأجناس، فالحج هو زيارة الكعبة فى موسم معين فى وقت واحد للجاعة وفيه وقوف عرفة، والعمرة زيارة الكعبة فى غير موسم معين وهى لكل فرد بخصوصه، وأصل الحج فى اللغة بفتح الحاء وكسر ها تكرر الفصد إلى الشيء أو كثرة قاصديه. وعن

ابن السكيت : الحج كثرة الاختلاف والتردد يقال حج بنو فلان فلانا أطالوا الاختلاف إليه وفي الأساس : فلان تحجبه الرفاق أى تقصده اهـ . فجعله مفيداً بقصد من جماعة كقول الخليل السعدى واسمه الربيع :

وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ خُلُوعًا كَثِيرَةً يَحْجُّونَ سِبَّ الزَّيْرِ قَانَ الْمَزْعُورَا

والحج من أشهر العبادات عند العرب وهو مما ورثوه عن شريعة إبراهيم عليه السلام كما حكى الله ذلك . بقواه « وأذن في الناس بالحج » الآية حتى قيل : إن العرب هم أقدم أمة عرفت عندها عادة الحج ، وهم يمتقنون أن زيارة الكعبة سعى لله تعالى قال النابغة يصف الحجاج ورؤاهم :

عَلَيْهِنَّ شَعْتُ عَامِدُونَ لِرَبِّهِمْ فَمِنْ كَأَطْرَافِ الْحَنَى خَوَاشِعِ

وكانوا يتجردون عند الإحرام من مخيط الثياب ولا يمسون الطيب ولا يقربون النساء ولا يصطادون ، وكان الحج طوافاً بالبيت وسعيًا بين الصفا والمروة ووقوفاً بعرفة ونحراً بمنى وربما كان بعض العرب لا يأكل مدة الحج أقطاً ولا سمناً « أى لأنه أكل المترفين » ولا يستظل بسقف ، ومنهم من يحج متجرداً من الثياب ، ومنهم من لا يستظل من الشمس ، ومنهم من يحج صامتاً لا يتكلم ، ولا يشربون الخمر في أشهر الحج ، ولهم في الحج مناسك وأحكام ذكرناها في تاريخ العرب ، وكان للأمم المعاصرة للعرب حجوج كثيرة ، وأشهر الأمم في ذلك اليهود فقد كانوا يحجون إلى الموضع الذى فيه تابوت العهد أى إلى هيكل (أورشليم) وهو المسجد الأقصى ثلاث مرات في السنة ليمدحوا هناك فإن القرابين لا تصح إلا هناك ومن هذه المرات مرة في عيد الفصح .

واتخذت النصارى زيارات كثيرة ، حجا ، أشهرها زيارتهم لمنازل ولادة عيسى عليه السلام وزيارة (أورشليم) ، وكذا زيارة قبر (ماربواس) وقبر (ماربطرس) برومة ، ومن حج النصارى الذى لا يعرفه كثير من الناس وهو أقدم حجهم أنهم كانوا قبل الإسلام يحجون إلى مدينة (عسقلان) من بلاد السواحل الشامية ، والمظنون أن الذين ابتدعوا حجها هم نصارى الشام من الفساسنة لقصد صرف الناس عن زيارة الكعبة وقد ذكره سحيم عبد بنى الحسحاس وهو من المخضرمين في قوله يصف وحوشاً جرفها السيل :

كَأَنَّ الْوُحُوشَ بِهِ عَسَقَلَا نُ صَادَفْنَ فِي قَرْنٍ حَجَّ ذِيَا فَا

أى أصابهن سم فقتلهن وقد ذكر ذلك أئمة اللغة ، وقد كان للمصريين والسكندان حج إلى البلدان المقدسة عندهم ، ولليونان زيارات كثيرة لمواقع مقدسة مثل أولبيا وهيكل (زفس) وللهنود حجوج كثيرة .

والقصود من هذه الآية إتمام العمرة التي خرجوا لقضائها وذكر الحج معها إدماج ، لأن الحج لم يكن قد وجب يومئذ ، إذ كان الحج بيد المشركين في ذكره بشارة بأنه يوشك أن يصير في قبضة المسلمين .

وأما العمرة فهي مشتقة من التعمير وهو شغل المكان ضد الإخلاء ولكنها بهذا الوزن لا تطلق إلا على زيارة السكعبة في غير أشهر الحج ، وهي معروفة عند العرب وكانوا يجعلون ميقاتها ما عدا أشهر ذى الحجة والحرم وصفر ، فكانوا يقولون « إذا برىء الدبر ، وعفا الأثر ، وخرج صفر ، حلت العمرة لمن اعتمر » . ولعلمهم جعلوا ذلك لتكون العمرة بعد الرجوع من الحج وإراحة الرواحل .

واصطلاح المضريّون ، على جعل رجب هو شهر العمرة ولذلك حرّمته مضر فلقب رجب مضر ، وتبعهم بقية العرب ، ليسكون المسافر للعمرة آمناً من عدوه ؛ ولذلك لقبوا رجباً (منصل الأسنة) ويرون العمرة في أشهر الحج فجوراً .

وقوله « لله » أى لأجل الله وعبادته والعرب من عهد الجاهلية لا ينوون الحج إلا لله ولا العمرة إلا له ، لأن السكعبة بيت الله وحرمه ، فالتقييد هنا بقوله « لله » تلويح إلى أن الحج والعمرة ليسا لأجل المشركين وإن كان لهم فيهما منفعة وكانوا هم سدنة الحرم ، وهم الذين منعوا المسلمين منه ، كي لا يسأم المسلمون من الحج الذي لا قوا فيه أذى المشركين ف قيل لهم إن ذلك لا يصد عن الرغبة في الحج والعمرة ، لأنكم إنما تحجون لله لا لأجل المشركين ، ولأن الشيء الصالح المرغوب فيه إذا حُف به ما يكدره لا ينبغي أن يكون ذلك صارقاعنه ، بل يجب إزالة ذلك العارض عنه ، ومن طرق إزالته القتال المشار إليه بالآيات السابقة .

ويحوز أن يكون التقييد بقوله « لله » لتجريد النية مما كان يخامر نوايا الناس في الجاهلية من التقرب إلى الأصنام ، فإن المشركين لما وضعوا هبلاً على السكعبة ووضعوا إسافاً ونائلة على الصفا والمروة قد أشركوا بطوافهم وسميهم الأصنام مع الله تعالى .
وقد يكون القصد من هذا التقييد كتمان الفائدتين .

وليس في الآية حجة عند مالك وأبي حنيفة رحمهما الله على وجوب الحج ولا العمرة ولكن دليل حكم الحج والعمرة عندهما غير هذه الآية ، وعليه فحمل الآية عندهما على وجوب هاتين العبادتين لمن أحرم لهما ، فأما مالك فقد عددهما من العبادات التي تجب بالشروع فيها وهي سبع عبادات عندنا هي الصلاة ، والصيام ، والاعتكاف ، والحج ، والعمرة ، والطواف ، والائتمام ، وأما أبو حنيفة فقد أوجب النوافل كلها بالشروع .

ومن لم ير وجوب النوافل بالشروع ولم ير العمرة واجبة يجعل حكم إتمامها حكم أصل الشروع فيها ويكون الأمر بالإتمام في الآية مستعملاً في القدر المشترك من الطلب اعتماداً على القرائن ، ومن هؤلاء من قرأ ، والعمرة بالرفع حتى لا تكون فيما شمله الأمر بالإتمام بناء على أن الأمر للوجوب فيختص بالحج .

وجعلها الشافعية دليلاً على وجوب العمرة كالحج ، ووجه الاستدلال له أن الله أمر بإتمامهما فإذا أن يكون الأمر بالإتمام مراداً به الإتيان بهما تامين أى مستجمعى الشرائط والأركان ، فالمراد بالإتمام إتمام المعنى الشرعى على أحد الاستعمالين السابقين ، قالوا : إذ ليس هنا كلام على الشروع حتى يؤمر بالإتمام ، ولأنه معضود بقراءة « وأقيموا الحج » وإما أن يكون المراد بالإتمام هنا الإتيان على آخر العبادة فهو يستلزم الأمر بالشروع ، لأن الإتمام يتوقف على الشروع ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيكون الأمر بالإتمام كناية عن الأمر بالفعل .

والحق أن حمل الأمر في ذلك على الأمر بأصل الماهية لا بصفتها استعمال قليل كما عرفت ، وقراءة : « وأقيموا » لشذوذها لا تكون داعية للتأويل ، ولا تنزل منزلة خبر الأحاد ، إذا لم يصح سندها إلى من نسبت إليه وأما على الاحتمال الأول فلأن التمكن بالإتمام عن إيجاب الفعل مصير إلى خلاف الظاهر مع أن اللفظ صالح للحمل على الظاهر ؛ بأن يدل على معنى : إذا شرعتم فأتوا الحج والعمرة ، فيكون من دلالة الاقتضاء ، ويكون حقيقة وإيجازاً بديعاً ، وهو الذى يؤذن به السياق كما قدمنا ، لأنهم كانوا نواوا العمرة ، على أن شأن إيجاب الوسيلة بإيجاب المتوصل إليه أن يكون المنصوص على وجوبه هو المقصد فكيف يدعى الشافعية أن أتوا هنا مراد منه إيجاب الشروع ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما أشار له العصام .

فالحق أن الآية ليست دليلاً لحكم العمرة وقد اختلف العلماء في حكمها : فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنها سنة قال مالك : لا أعلم أحداً رخص في تركها وهذا هو مذهب جابر ابن عبد الله وابن مسعود من الصحابة والنخعي من التابعين .

وذهب الشافعي وأحمد وابن الجهم من المالكية إلى وجوبها ، وبه قال عمر وابن عمر وابن عباس من الصحابة وعطاء ، وطاووس ، ومجاهد ، والحسن ، وابن سيرين ، والشمسي وسعيد بن جبير ، وأبو بردة ، ومسروق ، وإسحاق بن راهويه .

ودليلنا حديث جابر بن عبد الله ، قيل : يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج فقال : لا ، وأن تقمروا فهو أفضل ، أخرجه الترمذي ، ولأن عبادة مثل هذه لو كانت واجبة لأمر بها النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت وجوبها بتلفيقات ضعيفة ، وقد روى عن ابن مسعود أنه كان يقول : لولا التخرج وأنى لم أسمع من رسول الله في ذلك شيئاً لقلت : العمرة واجبة اه محل الاحتجاج قوله : لم أسمع الحج ، ولأن الله تعالى قال « ولله على الناس حج البيت » ولم يذكر العمرة ، ولأنه لا يكون عبادتان واجبتان هما من نوع واحد .

ولأن شأن العبادة الواجبة أن تكون مؤقتة ، واحتج أصحابنا أيضاً بحديث : بنى الإسلام على خمس وحديث جبريل في الإيمان والإسلام ولم يذكر فيهما العمرة ، وحديث الأعرابي الذي قال : لا أزيد ولا أنقص : فقال : أفلح إن صدق ولم يذكر العمرة ولم يحتج الشافعية بأكثر من هذه الآية ، إذ قرنت فيها مع الحج ، ويقول بمض الصحابة وبالا حتماً .

واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على منع التمتع وهو الإحرام بعمرة ثم الحل منها في مدة الحج ثم الحج في عامه ذلك قبل الرجوع إلى بلده ، ففي البخاري أخرج حديث أبي موسى الأشعري قال : بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قوم باليمن فجئت وهو بالبطحاء (عام حجة الوداع) فقال : بم أهلت ؟ فقلت : أهلت كما هلال النبي قال : أحسنت هل معك من هدى ! قلت : لا ، فأمرني فطقت بالبيت وبالوصف والمروة ثم أمرني فأحلت فأتيت امرأة من قومي فشطقتني أو غسلت رأسي ، ثم أهلت بالحج فكنت أفتي الناس به حتى خلافة عمر فذكرته له فقال : أن تأخذ بكتاب الله ، فإنه يأمرنا بالتمام ، قال تعالى « وآتموا الحج والعمرة لله » وأن تأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه لم يحل حتى بلغ الهدى محله ، يريد عمر - والله أعلم - أن أبا موسى أهل بإهلال كما هلال النبي صلى الله

عليه وسلم ، والنبيء كان مهلاً بحجة وعمرة معا فهو قارن والقارن متلبس بحج ، فلا يجوز أن يحل في أثناء حجه وتمسك بفعل الرسول عليه السلام أنه كان قارناً ولم يحل ، وهذا مبني على عدم تخصيص التواتر بالآحاد كما هو قوله في حديث فاطمة ابنة قيس في النفقة .

وقوله « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » عطف على (أتوا)، والفاء للتفريع الذي كرى فإنه لما أمر بإتمام الحج والعمرة ذكر حكم ما يمنع من ذلك الإتمام .

ولا سيما الحج ؛ لأن وقته يفوت غالباً بعد ارتفاع المانع ، بخلاف العمرة ،

والإحصار في كلام العرب منع الذات من فعل ما ، يقال : أحصره منه مانع قال تعالى

« للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله » أى منهم الفقر من السفر للجهاد وقال ابن ميادة :

وما هجر ليل أن تكون تباعدت عليك ولا أن أحصرتك شغل

وهو فعل مهموز لم تسكبه همزته تعدية ، لأنه مرادف حصره ونظيرهما صده ، وأصده .

هذا قول المحققين من أئمة اللغة ، ولكن كثر استعمال أحصر المهموز في المنع الحاصل من غير

العدو ، وكثر استعمال حصر المجرد في المنع من العدو ، قال « وخذوهم واحصروهم » فهو

حقيقة في المعنيين ولكن الاستعمال غلب أحدهما في أحدهما كما قال الزمخشري في الكشف ،

ومن اللغويين من قال : أحصر حقيقة في منع غير العدو وحصر حقيقة في منع العدو وهو قول

الكسائي وأبي عبيدة والزجاج ، ومن اللغويين من عكس وهو ابن فارس لكنه شاذ جداً .

وجاء الشرط بحرف (إن) لأن مضمون الشرط كربه لهم فألقى إليهم الكلام إلقاء

الخبر الذي يشك في وقوعه ، والمقصود إشعارهم بأن المشركين سيمنعونهم من العمرة وقد

اختلف الفقهاء في المراد من الإحصار في هذه الآية على نحو الاختلاف في الوضع أو في الاستعمال

والأظهر عندي أن الإحصار هنا أطلق على ما يعم المنع من عدو أو من غيره بقريضة قوله تعالى

عقبه : فإذا أمنتم فإنه ظاهر قوى في أن المراد منه الأمن من خوف العدو ، وأن هذا التعميم

فيه قضاء حق الإيجاز في جمع أحكام الإحصار ثم تفريقها كما سأليناه عند قوله تعالى « فإذا

أمنتم » ، وكأن هذا هو الذي يراه مالك رحمه الله ، ولذلك لم يحتج في الموطأ على حكم الإحصار

بغير عدو بهذه الآية ، وإنما احتج بالسنة وقال جمهور أصحابه أريد بها المنع الحاصل من مرض

ونحوه دون منع العدو ، بناء على أن إطلاق الإحصار على هذا المنع هو الأكثر في اللغة .

ولأن هذه الآية جعلت على المحصر هدياً ولم ترد السنة بمشروعية الهدى فيمن حصر العدو

أى مشروعية الهدى لأجل الإحصار أما من ساق معه الهدى فعليه نسكه لا لأجل الإحصار ،
ولذلك قال مالك بوجوب الهدى على من أحصر بمرض أو نقاس أو كسر من كل ما يمنعه
أن يقف الموقف مع الناس مع وجوب الطواف والسعي عند زوال المانع ووجوب القضاء
من قابل لما في الموطأ من حديث معبد بن حزابة المخزومي أنه صرع ببعض طريق مكة وهو محرم
فسأل ابن عمر وابن الزبير ومروان بن الحَكَم فكلهم أمره أن يتداوى ويفتدى ، فإذا
أصح اعتمر . فحل من إحرامه ثم عليه حج قابل ، وأن عمر بن الخطاب أمر بذلك أبا أيوب
وهبّار بن الأسود حين فاتهما وقوف عرفة ، بخلاف حصار العدو ، واحتج في الموطأ بأن
النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحدا من أصحابه ولا من كان معه أن يقضوا شيئا ولا أن
يعودوا لشيء ، ووجه أصحابنا ذلك بالتفرقة ؛ لأن المانع في المرض ونحوه من ذات الحاج ؛
فلذلك كان مطالباً بالإتمام ، وأما في إحصار العدو فالمانع خارجي ، والأظهر في الاستدلال
أن الآية وإن صاحت لكل منع سكنها في منع غير العدو أظهر وقد تأيدت أظهرتها بالسنة ،
وقال الشافعي : لا قضاء فيهما وهو ظاهر الآية للاقتصار على الهدى وهو اقتصار على مفهوم
الآية ومخالفة ما ثبت بالسنة ، وقال أبو حنيفة : كل منع من عدو أو مرض فيه وجوب
القضاء والهدى ولا يجب عليه طواف ولا سعي بعد زوال عذره بل إن نحر هديه حل
والقضاء عليه .

ولا يلزمه ما يقتضيه حديث الحديبية ؛ لأن الآية إن كانت نزلت بعده فعمومها نسخ خصوص
الحديث ، وإن نزلت قبله فهو آحاد لا يخص القرآن عنده ، على أن حديث الحديبية متواتر ؛
لأن الذين شهدوا النبي صلى الله عليه وسلم يومئذ يزيدون على عدد التواتر ، ولم ينقل عنهم
ذلك مع أنه مما تتوافر الدواعي على نقله .

وقال الشافعي : المراد هنا منع العدو بقرينة قوله (فإذا أمنتهم) ولأنها نزلت في عام الحديبية
وهو إحصار عدو ؛ ولذلك أوجب الهدى على المحصر أما محصر العدو فنص الآية ، وأما
غيره فبالقياس عليه .

وعليه : إن زال عذره فعليه الطواف بالبيت والسعي ، ولم يقل بوجوب القضاء عليه ؛
إذ ليس في الآية ولا في الحديث .

وقوله « فما استيسر من الهدى » جواب الشرط وهو مشتمل على أحد ركني الإسناد

وهو المسند إليه دون المسند فلا بد من تقدير دل عليه قوله « من الهدى » وقدره في الكشف فعملكم ، والأظهر أن يقدر فعل أمر أى فاهدوا ما استيسر من الهدى ، وكلا التقديرين دال على وجوب الهدى .

ووجوبه في الحج ظاهر وفي العمرة كذلك؛ بأنها مما يجب إتمامه بعد الإحرام باتفاق الجمهور . و (استيسر) هنا بمعنى يسر فاليسين والتاء للتأكييد كاستصعب عليه بمعنى صعب أى ما أمكن من الهدى بإمكان تحصيله وإمكان توجيهه ، فاستيسر هنا مراد به جميع وجوه التيسر . والهدى اسم الحيوان المتقرب به لله في الحج فهو فحل من أهدى ، وقيل هو جمع هدية كما جمعت جدية السرج على جدى^(١) ، فإن كان اسما فمن بيانية ، وإن كان جمعا فمن تبعيضية ، وأقل ما هو معروف عندهم من الهدى الغنم ، ولذلك لم يبينه الله تعالى هنا ، وهذا الهدى إن كان قد ساقه قاصد الحج والعمرة معه ثم أحصر فالبث به إن أمكن واجب ، وإن لم يكن ساقه معه فعليه توجيهه على الخلاف في حكمه من وجوبه وعدمه ، والمقصود من هذا تحصيل بعض مصالح الحج بقدر الإمكان ، فإذا فاتت المناسك لا يفوت ما ينفع فقراء مكة ومن حولها .

وقوله « ولا تحلقوا رؤوسكم » الآية بيان للضرورة حالة الإحرام حتى ينحر الهدى ، وإنما خص النهى عن الحلق دون غيره من منافيات الإحرام كالطيب تهييدا لقوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه يعلم استمرار حكم الإحرام في البقية بدلالة القياس والسياق وهذا من مستتبعات التراكيب وليس بكناية عن الإحلال لعدم وضوح الملازمة . والمقصود من هذا تحصيل بعض ما أمكن من أحوال المناسك وهو استبقاء الشعث المقصود في المناسك .

والحل بفتح الميم وكسر الحاء مكان الحلول أو زمانه يقال : حل بالمكان يحل بكسر الحاء وهو مقام الشيء والمراد به هنا مبلغه وهو ذبحه للفقراء ، وقيل محله : هو محل ذبح الهدايا وهو منى والأول قول مالك .

وقوله « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه » الآية ، المراد مرض يقتضى الحلق سواء كان المرض بالجسد أم بالرأس ، وقوله « أو به أذى من رأسه » كناية عن الوسخ الشديد والقمل ، لكرهية التصريح بالقمل . وكلمة من الابتداء أى أذى ناشئ عن رأسه .

(١) جدية السرج شئء محشو يجعل تحت دفتى السرج .

وفي البخارى عن كعب بن عجرة قال « حملت إلى النبيء والقمل يتناثر على وجهى ، فقال ما كنت أرى الجهد قد بلغ بك هذا ، أما تجد شاة ؟ قلت : لا ، قال : صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام واخلق رأسك ، فنزلت هذه الآية فى خاصة وهى لكم عامة اه » ومن لطائف القرآن ترك التصريح بما هو مردول من الألفاظ . وقوله « ففدية من صيام » محذوف المسند إليه لظهوره أى عليه . والمعنى فليخلق رأسه وعليه فدية ، وقرينة المحذوف قوله « ولا تحلقوا رءوسكم » وقد أجل الله الفدية ومقدارها وبينه حديث كعب بن عجرة ، والنسك بضمين وبسكون السين مع تثليث النون العبادة ويطلق على الذبيحة المقصود منها التعبد وهو المراد هنا مشتق من نسك كنصر وكرم إذا عبد وذبح لله وسمى العابد ناسكا ، وأغلب إطلاقه على الذبيحة المتقرب بها إلى معبود وفى الحديث « والآخر يوم تأكلون فيه من نسككم » يعنى الضحية .

﴿ فَإِذَا أَنتُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى الْحُجِّ فَمَا أُسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحُجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾

الفاء للمطف على « أحصرتكم » إن كان المراد من الأمن زوال الإحصار المتقدم ، ولعلها نزلت بعد أن فرض الحج ، لأن فيها ذكر التمتع وذكر صيام التمتع إن لم يجد هديا ثلاثة أيام فى مدة الحج وسبعة إذا رجع إلى أفقه وذلك لا يكون إلا بعد تمكنهم من فعل الحج والفاء للمجرد التعقيب الذكرى .

وجيء بإذا لأن فعل الشرط مرغوب فيه ، والأمن ضد الخوف ، وهو أيضا السلامة من كل ما يخاف منه أمن كفرح أمانا ، وأمانا ، وآمنة ، وإمنا بكسر الهمزة وهو قاصر بالنسبة إلى المأمون منه فيتعدى بمن تقول : أمنت من العدو . ويتعدى إلى المأمون تقول : أمنت فلانا إذا جعلته آمنا منك ، والأظهر أن الأمن ضد الخوف من العدو ما لم يصرح بتملقه وفى القرآن ثم أبلغه مأمنه فإن لم يذكر له متعلق نزل منزلة اللازم فدل على عدم الخوف من القتال وقد تقدم فى قوله تعالى « رب اجعل هذا بلدا آمنا » .

وهذا دليل على أن المراد بالإحصار فيما تقدم ما يشمل منع العدو ولذلك قيل إذا أمنتم ويؤيده أن الآيات نزلت في شأن عمرة الحديبية كما تقدم فلا مفهوم للشرط هنا ؛ لأنه خرج لأجل حادثة معينة ، فالآية دلت على حكم العمرة ، لأنها لا تكون إلا مع الأمن ، وذلك أن المسلمين جاءوا في عام عمرة القضاء معتمرين وثاوين إن مكثوا من الحج أن يحجوا ، ويعلم حكم المريض ونحوه إذا زال عنه المانع بالقياس على حكم الخائف .

وقوله « فمن تمتع » جواب إذا والتقدير فإذا أمنتم بعد الإحصار وفاتكم وقت الحج وأمكنكم أن تعتمروا فاعتمروا وانتظروا الحج إلى عام قابل ، واعتنموا خير العمرة فمن تمتع بالعمرة فعليه هدى عوضا عن هدى الحج ، فالظاهر أن صدر الآية أريد به الإحصار الذي لا يمكن معه المحصر من حج ولا عمرة ، وأن قوله فإذا أمنتم أريد به حصول الأمن مع إمكان الإتيان بعمرة وقد فات وقت الحج ، أى أنه فات الوقت ولم يفته مكان الحج ، ويعلم أن من أمن وقد بقى ما يسهه بأن يحج عليه أن يحج .

ومعنى « تمتع بالعمرة إلى الحج » انتفع بالعمرة عاجلا ، والانتفاع بها إما بمعنى الانتفاع بشوايها ، أو بسقوط وجوبها إن قيل إنها واجبة مع إسقاط السفر لها إذ هو قد أداها في سفر الحج ، وإما بمعنى الانتفاع بالحل منها ثم إعادة الإحرام بالحج فانتفع بالآتيق في كلفة الإحرام مدة طويلة ، وهذا رخصة من الله تعالى ، إذ أباح العمرة في مدة الحج بعد أن كان ذلك محظورا في عهد الجاهلية إذ كانوا يرون العمرة في أشهر الحج من أعظم الفجور .

فالباء في قوله « بالعمرة » صلة فعل تمتع ، وقوله إلى الحج متعلق بمحذوف دل عليه معنى (إلى) تقديره متربصا إلى وقت الحج أو بالغا إلى وقت الحج أي أيامه وهي عشرين الحجة وقد فهم من كلمة إلى أن بين العمرة والحج زمنا لا يكون فيه المعتمر محرما وهو الإحلال الذي بين العمرة والحج في التمتع والقرآن ، فعليه ما استيسره من الهدى لأجل الإحلال الذي بين الإحرامين ، وهذا حيث لم يهد وقت الإحصار فيما أراه والله أعلم ، والآية جاءت بلفظ التمتع على المعنى اللغوي أى الانتفاع وأشارت إلى ما سماه المسلمون بالتمتع والقرآن وهو من شرائع الإسلام التي أبطل بها شريعة الجاهلية ، واسم التمتع يشملها لكنه خص التمتع بأن يحرم الحاج بعمرة في أشهر الحج ثم يحل منها ثم يحج من عامه ذلك قبل الرجوع إلى أهله ، وخص القرآن بأن يقرن الحج والعمرة في إهلال واحد ويبدأ في فعله بالعمرة ثم يحل منها ويجوز له أن يردف الحج

على العمرة كل ذلك شرعه الله رخصة للناس ، وإبطالا لما كانت عليه الجاهلية من منع العمرة في أشهر الحج ، وفرض الله عليه الهدى جبرا لما كان يتجشمه من مشقة الرجوع إلى مكة لأداء العمرة كما كانوا في الجاهلية ولذلك سماه تمتعا .

وقد اختلف السلف في التمتع وفي صفة فالجمهور على جوازه ، وأنه يحل من عمرته التي أحرم بها في أشهر الحج ثم يحرم بعد ذلك في حجة في عامه ذلك ، وكان عثمان بن عفان لا يرى التمتع وينهى عنه في خلافته ، ولعله كان يتأول هذه الآية بمثل ما تأولها ابن الزبير كما يأتي قريبا ، وخالفه على وعمران بن حصين ، وفي البخاري عن عمران بن حصين تمتعنا على عهد النبي و نزل القرآن ثم قال رجل من برأيه ما شاء (يريد عثمان) ، وكان عمر بن الخطاب لا يرى للقارن إذا أحرم بعمرة وبحجة معا وتم السعي بين الصفا والمروة أن يحل من إحرامه حتى يحل من إحرام حجه فقال له أبو موسى الأشعري إني جئت من اليمن فوجدت رسول الله بمكة محرما (أي عام الوداع) فقال لي بم أهلت ؟ قلت أهلت بإهلال كإهلال النبي فقال لي هل معك هدى قلت لا فأمرني فطقت وسعيت ثم أمرني فأحلت وغسلت رأسي ومشطتني امرأة من عبد القيس ، فلما حدث أبو موسى عمر بهذا قال عمر « إن نأخذ بكتاب الله فهو يأمرنا بالإتمام وإن نأخذ بسنة رسوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدى محله » ، وجهور الصحابة والفقهاء يخالفون رأي عمر ويأخذون بخبر أبي موسى ؛ - وبحديث على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لولا أن معي الهدى لأحلت » ، وقد ينسب بعض الناس إلى عمر أنه لا يرى جواز التمتع وهو وهم إنما رأى عمر لا يجوز الإحلال من العمرة في التمتع إلى أن يحل من الحج وذلك معنى قوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدى محله ، فله رأى الإحلال للمتلبس بنية الحج منافيا لذيقته وهو ما عبر عنه بالإتمام ولعله كان لا يرى الآحاد مخصصا للمتواتر من كتاب أو سنة لأن فعل النبي (صلى الله عليه وسلم) هنا متواتر ، إذ قد شهد به كثير من أصحابه ونقلوا حجه وأنه أهل بهما جميعا .

نعم ، كان أبو بكر وعمر يريان أفراد الحج أفضل من التمتع والقرآن وبه أخذ مالك ، روى عنه محمد بن الحسن أنه يرجح أحد الحديثين المتعارضين بعمل الشيخين ، وكان عبد الله بن الزبير رضى الله عنه يرى التمتع خاصا بالمحصر إذا تمكن من الوصول إلى البيت بعد أن فاته وقوف

عرفة فيجعل حجته عمرة ويحج في العام القابل ، وتأول قوله تعالى إلى الحج أى إلى وقت الحج القابل والجمهور يقولون « إلى الحج » أى إلى أيام الحج .

وقوله « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » الآية عطفت على « فمن تمتع » لأن فمن تمتع مع جوابه وهو « فما استيسر » مقدر فيه معنى فمن تمتع واجدا الهدى فعطف عليه فمن لم يجد .

وجعل الله الصيام بدلا عن الهدى زيادة في الرخصة والرحمة ولذلك شرع الصوم مفرقا فجعله عشرة أيام ثلاثة منها في أيام الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج .

فقوله « في الحج » أى في أشهره إن كان قد أمكنه الاعتبار قبل انقضاء مدة الحج ، فإن لم يدرك الحج واعتمر فتلك صفة أخرى لا تعرض إليها في الآية .

وقوله « تلك عشرة كاملة » فذلك الحساب أى جامعته فالحاسب إذا ذكر عددين فصاعدا قال عند إرادة جمع الأعداد فذلك أى المحدود كذا فصيغت لهذا القول صيغة نحت مثل بسمل إذا قال باسم الله وحوقل إذا قال لا حول ولا قوة إلا بالله فحروف فذلك متجمعة من حروف فذلك كما قال الأعشى :

ثلاثٌ بالعداءِ فُهْنٌ حَسِيٌّ وستٌ حينَ يدُرُكني العِشاءُ
فذلك تسعة في اليومِ رَيٌّ وشُرْبُ المرءِ فوقَ الرَيِّ داءُ

فلفظ فذلك كلمة مولدة لم تسمع من كلام العرب غلب إطلاق اسم الفذلكة على خلاصة جمع الأعداد ، وإن كان اللفظ المحكى جرى بغير كلمة « ذلك » كما تقول في قوله « تلك عشرة كاملة » إنها فذلكة مع كون الواقع في المحكى لفظ « تلك » لا لفظ ذلك ومثله قول الفرزدق :

ثلاث واثنتان فتلك خمس وسادسة تميل إلى الشَّمام

(أى إلى الشم والتقبيل)

وفى وجه الحاجة إلى الفذلكة في الآية وجوه ، ففيل هو مجرد تأكيد كما تقول كتبت بيدي معنى أنه جاء على طريقة ما وقع في شعر الأعشى أى أنه جاء على أسلوب عربي ولا يفيد إلا تقرير الحكم في الذهن مرتين ولذلك قال صاحب الكشف لما ذكر مثله « كقول العرب علمان خير من علم » .

وعن المبرد أنه تأكيد لدفع توهم أن يكون بقى شيء مما يجب صومه ، وقال الزجاج قد يتوهم متوهم أن المراد التخيير بين صوم ثلاثة أيام في الحج أو سبعة أيام إذا رجع إلى بلده بدلا

من الثلاثة أزيل ذلك بجلية المراد بقوله « تلك عشرة » وتبعه صاحب الكشف فقال « الواو قد تجيء للإباحة في نحو قولك : جالس الحسن وابن سيرين فذلكت نقيا لتوهم الإباحة ا هـ » وهو يريد من الإباحة أنها للتخيير الذي يجوز معه الجمع ولا يتعين .

وفي كلا الكلامين حاجة إلى بيان منشأ توهم معنى التخيير فأقول : إن هذا المعنى وإن كان خلاف الأصل في الواو حتى زعم ابن هشام أن الواو لا تردله ، وأن التخيير يستفاد من صيغة الأمر لا أنه قد يتوهم من حيث إن الله ذكر عدددين في حالتين مختلفتين وجعل أقل العدددين لأشق الحالتين وأكثرهما لأخفهما ، فلا جرم طرأ توهم أن الله أوجب صوم ثلاثة أيام فقط وأن السبعة رخصة لمن أراد التخيير ، فبين الله ما يدفع هذا التوهم ، بل الإشارة إلى أن مراد الله تعالى بإيجاب صوم عشرة أيام ، وإنما تفريقها رخصة ورحمة منه سبحانه ، فحصلت فائدة التنبيه على الرحمة الإلهية .

ونظيره قوله تعالى « وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِمِائَةِ رُبْعٍ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً » إذ دل على أنه أراد من موسى عليه السلام مناجاة أربعين ليلة ولكنه أبلغها إليه موزعة تسيراً .

وقد سئلت عن حكمة كون الأيام عشرة فأجبت بأنه لعله نشأ من جمع سبعة وثلاثة ؛ لأنهما عددان مباركان ، ولكن فائدة التوزيع ظاهرة ، وحكمة كون التوزيع كان إلى عدددين متفاوتين لا متساويين ظاهرة ؛ لاختلاف حالة الاشتغال بالحج فيها مشقة ، وحالة الاستقرار بالمتزل .

وفائدة جعل بعض الصوم في مدة الحج جعل بعض العبادة عند سببها ، وفائدة التوزيع إلى ثلاثة وسبعة أن كليهما عدد مبارك ضبطت بمثله الأعمال دينية وقضائية .

وأما قوله « كاملة » فيفيد التحريض على الإتيان بصيام الأيام كلها لا ينقص منها شيء ، مع التنويه بذلك الصوم وأنه طريق كمال لصائمه ، فالكمال مستعمل في حقيقته وبجازه .

وقوله « ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام » إشارة إلى أقرب شيء في الكلام ، وهو هدى التمتع أو بدله وهو الصيام ، والمعنى أن الهدى على الغريب عن مكة كي لا يعيد السفر للعمرة فأما المكي فلم ينتفع بالاستغناء عن إعادة السفر فلذا لم يكن عليه هدى ، وهذا

قول مالك والشافعي والجمهور ، فلذلك لم يكن عندها على أهل مكة هدى في التمتع والقران ، لأنهم لا مشقة عليهم في إعادة العمرة ، وقال أبو حنيفة ، الإشارة إلى جميع ما يتضمنه الكلام السابق على اسم الإشارة وهو التمتع بالعمرة مع الحج ووجوب الهدى ، فهو لا يرى التمتع والقران لأهل مكة وهو وجه من النظر .

وحاضرو المسجد الحرام هم أهل بلدة مكة وما جاورها ، واختلف في تحديد ما جاورها فقال مالك : ما اتصل بمكة وذلك من ذى طوى وهو على أميال قليلة من مكة . وقال الشافعي : من كان من مكة على مسافة القصر ونسبه ابن حبيب إلى مالك وغلطه شيوخ المذهب .

وقال عطاء : حاضرو المسجد الحرام أهل مكة وأهل عرفة ، وممر ، وعُرة ، وضجنان ، والرجيع ، وقال الزهري : أهل مكة ومن كان على مسافة يوم أو نحوه ، وقال ابن زيد : أهل مكة ، وذى طوى ، وفج ، وما يلي ذلك .

وقال طاووس : حاضرو المسجد الحرام كل من كان داخل الحرم ، وقال أبو حنيفة : هم من كانوا داخل المواقيت سواء كانوا مكيين أو غيرهم ساكني الحرم أو الحل .

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ 196

وصاية بالتقوى بعد بيان الأحكام التي لا تخلو عن مشقة للتحذير من التهاون بها ، فالأمر بالتقوى عام ، وكون الحج من جملة ذلك هو من جملة العموم وهو أجدر أفراد العموم ، لأن الكلام فيه .

وقوله « واعلموا أن الله شديد العقاب » افتتح بقوله « واعلموا » اهتماماً بالخبر فلم يقتصر بأن يقال « واتقوا الله إن الله شديد العقاب » فإنه لو اقتصر عاينه لحصل العلم المطلوب ، لأن العلم يحصل من الخبر ، لكن لما أريد تحقيق الخبر افتتح بالأمر بالعلم ، لأنه في معنى تحقيق الخبر ، كأنه يقول : لا تشكوا في ذلك ، فأفاد مفاد إن ، وتقدم آنفاً عند قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » .

﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾

استئناف ابتدائي للإعلام بتفصيل مناسك الحج ، والذي أراه أن هذه الآيات نزلت بعد نزول قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » في سورة آل عمران فإن تلك الآية نزلت بفرض الحج إجمالا ، وهذه الآية فيها بيان أعماله ، ، وهو بيان مؤخر عن المبين ، وتأخير البيان إلى وقت الحاجة واقع غير مرة ، فيظهر أن هذه الآية نزلت في سنة تسع ، تهيئة لحج المسلمين مع أبي بكر الصديق .

وبين نزول هذه الآية ونزول آية « وأتموا الحج والعمرة لله » نحو من ثلاث سنين فتسكون (فيما نرى) من الآيات التي أمر الرسول عليه السلام بوضعها في هذا الموضع من هذه السورة للجمع بين أعمال الحج وأعمال العمرة .

وهي وصاية بفرائض الحج وسننه ومما يحق أن يراعى في أدائه ، وذكر ما أراد الله الوصاية به من أركانه وشعائره .

وقد ظهرت عناية الله تعالى بهذه العبادة العظيمة ، إذ بسط تفاصيلها وأحوالها مع تغيير ما أدخله أهل الجاهلية فيها .

ووصف الأشهر بـمعلومات حوالة على ما هو معلوم للعرب من قبل ، فهي من الموروثة عندهم عن شريعة إبراهيم ، وهي من مبدأ شوال إلى نهاية أيام النحر ، وبعضها بعض الأشهر الحرم ، لأنهم حرموا قبل يوم الحج شهرا وأياما وحرّموا بعده بقية ذي الحجة والحرام كله ، لتسكون الأشهر الحرم مدة كافية لرجوع الحجاج إلى آفاقهم ، وأما رجب فإنما حرّمته مضر لأنه شهر العمرة .

فقوله : « الحج أشهر معلومة » أي في أشهر ، لقوله بعده « فمن فرض فيهن الحج » ولك أن تقدّر : مدة الحج أشهر ، وهو كقول العرب « الرطب شهرا ربيع » .

والمقصود من قوله « الحج أشهر » يتمل أن يكون تمهيدا لقوله « فلا رفت ولا فسوق » تهوينا لمدة ترك الرفث والفسوق والجidal ، لصعوبة ترك ذلك على الناس ، ولذلك قلّت بجمع القلة ، فهو نظير ما روى مالك في الموطأ : أن عائشة قالت لعروة بن الزبير يا ابن أختي إنما هي

عشر ليال فإن تخلج في نفسك شيء فدعه ، تعنى أكل لحم الصيد ، ويحتمل أن يكون تقريراً لما كانوا عليه في الجاهلية من تعيين أشهر الحج فهو نظير قوله «إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً الآية» ، وقيل : المقصود بيان وقت الحج ولا أئتمج له .

والأشهر المقصودة هي شوال وذو القعدة وذو الحجة لا غير ، وإنما اختلفوا في أن ذا الحجة كله شهر أو العشر الأوائل منه أو التسع فقط ، أو ثلاثة عشر يوماً منه ، فقال بالأول ابن مسعود وابن عمر والزهرى وعروة بن الزبير وهو رواية ابن المنذر عن مالك ، وقال بالثاني ابن عباس والسدى وأبو حنيفة وهو رواية ابن حبيب عن مالك . وقال بالثالث الشافعى ، والرابع قول في مذهب مالك ذكره ابن الحارث في المختصر غير معزوم . وإطلاق الأشهر على الشهرين وبعض الشهر عند أصحاب القولين الثالث والرابع مخرج على إطلاق الجمع على الاثنين أو على اعتبار العرب الدخول في الشهر أو السنة كاستكمالها ، كما قالوا : ابن سنتين لمن دخل في الثانية ، وثمرة هذا الخلاف تظهر فيمن أوقع بمض أعمال الحج مما يصح تأخيرها كطواف الزيارة بعد عاشر ذي الحجة ، فمن يراه أوقعه في أيام الحج لم ير عليه دماً ومن يرى خلافه يرى خلافه .

وقد اختلفوا في الإهلال بالحج قبل دخول أشهر الحج ، فقال مجاهد وعطاء والأوزاعي والشافعى وأبو ثور : لا يجزئ ويكون له عمرة كمن أحرم للصلاة قبل وقتها ، وعليه : يجب عليه إعادة الإحرام من الميقات عند ابتداء أشهر الحج ، واحتج الشافعى بقوله تعالى «الحج أشهر معلومت» ، وقال أحمد : يجزئ ولكنه مكروه ، وقال مالك وأبو حنيفة والنخعى : يجوز الإحرام في جميع السنة بالحج والعمرة إلا أن مالكا كره العمرة في بقية ذي الحجة ، لأن عمر ابن الخطاب كان ينهى عن ذلك ويضرب فاعله بالدرة ، ودليل مالك في هذا ما مضى من السنة ، واحتج النخعى بقوله تعالى «يسألونك عن الأهلة قل هي موافيت للناس والحج» إذ جعل جميع الأهلة موافيت للحج ولم يفصل ، وهذا احتجاج ضعيف ، إذ ليس في الآية تعميم جميع الأهلة لتوقيت الحج بل مساق الآية أن جميع الأهلة صالحة للتوقيت إجمالاً ، مع التوزيع في التفصيل فيوقت كل عمل بما يقارنه من ظهور الأهلة على ما تبينه أدلة أخرى من الكتاب والسنة .

ولاحتمال الآية عدة محامل في وجه ذكر أشهر الحج لأرى للأئمة حجة فيها لتوقيت الحج .
وقوله تعالى « فمن فرض فيهن الحج » تفريع على هاته المقدمة لبيان أن الحج يقع فيها
وبيان أهم أحكامه .

ومعنى فرض : نوى وعزم، فنية الحج هي العزم عليه وهو الإحرام ، ويشترط في النية
عند مالك وأبي حنيفة مقارنتها لقول من أقوال الحج وهو التلبية ، أو عمل من أعماله كسوق
الهدى ، وعند الشافعي يدخل الحج بنية ولو لم يصاحب قولاً أو عملاً وهو أرجح ؛ لأن النية
في العبادات لم يشترط فيها مقارنتها لجزء من أعمال العبادة، ولا خلاف أن السنة مقارنة الإهلال
للاغتسال والتلبية واستواء الرحلة براكبها .

وضمير « فيهن » للأشهر ، لأنه جمع لغير عاقل فيجربى على التأنيث .
وقوله « فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج » جواب من الشرطية ، والرابط بين
جملة الشرط والجواب ما في معنى « لا رث » من ضمير يعود على (من) ؛ لأن التقدير فلا
يرث .

وقد نفي الرث والفسوق والجدال نفي الجنس مبالغة في النهي عنها وإبعادها عن الحاج ،
حتى جعلت كأنها قد نهى الحاج عنها فأنتهى فانتفت أجناسها ، ونظير هذا كثير في القرآن
كقوله تعالى « والمطلقات يتربصن » وهو من قبيل التمثيل بأن شبهت حالة المأمور وقت
الأمر بالحالة الحاصلة بعد امتثاله فكأنه امتثل وفعل المأمور به فصار بحيث يخبر عنه بأنه فعل
كما قرره في الكشف في قوله « والمطلقات يتربصن » ، فأطلق المركب الدال على الهيئة
المشبه بها على الهيئة المشبهة .

وقرأ الجمهور بفتح أواخر الكلمات الثلاث النفية بلا ، على اعتبار (لا) نافية للجنس
نصاً ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع رث وفسوق على أن (لا) أخت ليس نافية للجنس
غير نص وقرأ (ولا جدال) بفتح اللام على اعتبار (لا) نافية للجنس نصاً وعلى أنه عطف جملة
على جملة فروى عن أبي عمرو أنه قال « الرفع بمعنى لا يكون رث ولا فسوق » يعني أن
خبر لا محذوف وأن المصدرين نائبان عن فعليهما وأنهما رفعاً لقصد الدلالة على الثبات مثل
رفع « الحمد لله » وانتهى الكلام ثم ابتدأ النفي فقال : « ولا جدال في الحج » على أن في الحج
خبر (لا) ، والكلام على القراءتين خبرٌ مستعمل في النهي .

والرفث اللغو من الكلام والفحش منه قاله أبو عبيدة واحتج بقول العجاج :

وَرَبُّ أَسْرَابٍ حَجِيجٍ كُظِمَ عَنْ اللَّغَا وَرَفَّتِ التَّكَلُّمُ

وفعله كنصر ، وفرح وكرم والمراد به هنا الكناية عن قربان النساء .

وأحسب أن الكناية بهذا اللفظ دون غيره لقصد جمع المعنيين الصريح والكناية ، وكانوا

في الجاهلية يتوقون ذلك ، قال النابغة :

حَيَّاكَ رَبِّي فَإِنَّا لَا يَحِلُّ لَنَا لَهْوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا

يريد من الدين الحج وقد فسروا قوله : لهو النساء بالفرل .

وهذا خبر مراد به مبالغة النهي اقتضى أن الجماع في الحج حرام ، وأنه مفسد للحج وقد

بينت السنة ذلك بصراحة ، فالدخول في الإحرام يمنع من الجماع إلى الإحلال بطواف الإفاضة

وذلك جميع وقت الإحرام ، فإن حصل نسيان فقال مالك هو مفسد ويعيد حجه إذا لم يمض وقوف

عرفة ، وإلفاضه في القابل نظرا إلى أن حصول الالتذاذ قد نافي مجرد الحج والزهد المطلوب فيه

بقطع النظر عن تعمد أو نسيان ، وقال الشافعي في أحد قوله وداود الظاهري : لا يفسد

الحج وعليه هدى ، وأما مغازلة النساء والحديث في شأن الجماع المباح فذريعة ينبغى سدها ،

لأنه يصرف القلب عن الانقطاع إلى ذكر الله في الحج .

وليس من الرفث إنشاد الشعر القديم الذي فيه ذكر الفزل ؛ إذ ليس القصد منه إنشاء

الرفث ، وقد حدا ابن عباس راحلته وهو محرم بيئت فيه ذكر لفظ من الرفث فقال له صاحبه

حصين بن قيس : أترث وأنت محرم ؟ فقال : إن الرفث ما كان عند النساء أى الفعل الذى عند

النساء أى الجماع .

والفسوق معروف وقد تقدم القول فيه غير مرة . وقد قيل أراد به هنا النهي عن الذبح

للأضنام وهو تفسير مروي عن مالك ، وكأنه قاله لأنه يتعلق بإبطال ما كانوا عليه في الجاهلية

غير أن الظاهر شمول الفسوق لسائر الفسق وقد سكنت جميع المفسرين عن حكم الإتيان بالفسوق

في مدة الإحرام .

وقرن الفسوق بالرفث الذى هو مفسد للحج يقتضى أن إتيان الفسوق في مدة الإحرام

مفسد للحج كذلك ، ولم أر لأحد من الفقهاء أن الفسوق مفسد للحج ولا أنه غير مفسد

سوى ابن حزم فقال في المحلى : إن مذهب الظاهرية أن المعاصى كلها مفسدة للحج ، والذى

يظهر أن غير الكبار لا يفسد الحج وأن تعتمد الكبار مفسد للحج وهو أخرى بإفساده من قربان النساء الذي هو التذاذ مباح والله أعلم .

والجدال مصدر جادله إذا خصمه خصاما شديدا وقد بسطنا الكلام عليه عند قوله تعالى « ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم » في سورة النساء ، إذ فاتنا بيانه هنا .

واختلف في المراد بالجدال هنا فقيل السباب والمغاضبة ، وقيل تجادل العرب في اختلافهم في الموقف ؛ إذ كان بعضهم يقف في عرفة وبعضهم يقف في جمع وروى هذا عن مالك .

واتفق العلماء على أن مدارس العلم والمناظرة فيه ليست من الجدال المنهى عنه ، وقد سمعت من شيخنا العلامة الوزير أن الزخشرى لما أتم تفسير الكشاف وضعه في الكعبة في مدة الحج بقصد أن يظالمة العلماء الذين يحضرون الموسم وقال : من بدا له أن يجادل في شيء فليفعل ، فزعموا أن بعض أهل العلم اعترض عليه قائلا : بماذا فست قوله تعالى « ولا جدال في الحج » وأنه وجه لها ، وأنا أحسب إن صحت هذه الحكاية أن الزخشرى أعرض عن مجابته ، لأنه رآه لا يفرق بين الجدال الممنوع في الحج وبين الجدال في العلم ، واتفقوا على أن المجادلة في إنكار المنكر وإقامة حدود الدين ليست من النهي عنه فالمنهى عنه هو ما يجر إلى المغاضبة والمشاتمة وينافي حرمة الحج ولأجل ما في أحوال الجدال من التفصيل كانت الآية مجملة فيما يفسد الحج من أنواع الجدال فيرجع في بيان ذلك إلى أدلة أخرى .

وقوله « وما تفعلوا من خير يعلمه الله » عُقب به النهي عن النهيات لقصد الانصاف بأضداد تلك النهيات فكأنه قال : لا تفعلوا ما نهيتكم عنه وافعلوا الخير فافعلوا يعلمه الله ، وأطلق علم الله وأريد لازمه وهو المجازاة على المعلوم بطريق الكناية فهو معطوف على قوله : « فلا رفث » إلخ :

﴿ وَتَرَوْدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ ﴾ 197

معطوف على جملة « وما تفعلوا من خير يعلمه الله » باعتبار ما فيها من الكناية عن الترغيب في فعل الخير ، والمعنى وأكثروا من فعل الخير .

والتزود إعداد الزاد وهو الطعام الذي يحمله المسافر ، وهو تفعل مشتق من اسم جامد وهو الزاد كما يقال تَمَمَّ وتَمَمَّصَ أى جعل ذلك معه .

فالتزود مستعار للاستكثار من فعل الخير استعداداً ليوم الجزاء شبه بإعداد المسافر الزاد لسفره بناء على إطلاق اسم السفر والرحيل على الموت . قال الأعشى في قصيدته التي أنشأها مدح النبي صلى الله عليه وسلم وذكر فيها بمض ما يدعو النبيء إليه أخذاً من هذه الآية وغيرها :

إذا أنت لم ترَحَلْ بزاد من التقى ولأقيتَ بعد الموت من قد تزودا
نَدِمْتَ أن لا تكونَ كمثلِه وأنتَ لم تُرَصدَ بما كان أرضدا

فقوله « فإن خير الزاد التقوى » بمنزلة التذليل أى التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص .

ويجوز أن يستعمل التزود مع ذلك في معناه الحقيقي على وجه استعمال اللفظ في حقيقته وعجازه فيكون أمراً بإعداد الزاد لسفر الحج تعريضاً بقوم من أهل اليمن كانوا يجيئون إلى الحج دون أى زاد ويقولون نحن متوكلون على الله ^(١) فيكونون كلا على الناس بالإلحاف .

فقوله « فإن خير الزاد » إلخ إشارة إلى تأكيد الأمر بالتزود تنبيها بالتفريع على أنه من التقوى؛ لأن فيه صيانة ماء الوجه والمرض .

وقوله « واتقون » بمنزلة التأكيد لقوله « فإن خير الزاد التقوى » ولم يزد إلا قوله « يَأْتُوا ألى الألباب » المشير إلى أن التقوى مما يرغب فيه أهل العقول .

والألباب: جمع لب وهو العقل، واللب من كل شيء : الخالص منه، وفعله كَبُبَ يَلْبُ بضم اللام قالوا وليس في كلام العرب فَعُلَ يفعلُ بضم العين في الماضى والمضارع من المضاعف إلا هذا الفعل حكاه سيبويه عن يونس وقال ثعلب ما أعرف له نظيراً .

فقوله « فإن خير الزاد التقوى » بمنزلة التذليل أى التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص، وموقع قوله « واتقون يَأْتُوا ألى الألباب » على احتمال أن يُراد بالتزود معناه الحقيقي مع المجازى إفادة الأمر بالتقوى التي هى زاد الآخرة بمناسبة الأمر بالتزود لحصول التقوى الدنيوية بصَوْنِ المرض .

(١) كانوا يقولون : كيف نخرج بيت الله ولا يطعمنا ؟ وكانوا يقدمون مكة بنياهم التي قطعوا بها سفرهم بين اليمن ومكة فيطوفون فيها ، وكان بقية العرب يسمونهم الطلس ؛ لأنهم يأتون طلساً من القبار :

والتقوى مصدر اتقى إذا حذر شيئاً، وأصلها تقى قلبوا ياءها واوا للفرق بين الاسم والصفة، فالصفة بالياء كمرأة تقى كخزى وصدي، وقد أطلقت شرعاً على الحذر من عقاب الله تعالى باتباع أوامره واحتساب نواحيه وقد تقدمت عند قوله تعالى « هُدًى للمتقين » .

﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ ﴾

جملة معترضة بين التعاطفين بمناسبة النهي عن أعمال في الحج تنافي المقصد منه فنقل الكلام إلى إباحة ما كانوا يتخرجون منه في الحج وهو التجارة ببيان أنها لا تنافي المقصد الشرعي إطلاً لما كان عليه المشركون، إذ كانوا يرون التجارة للمحرم بالحج حراماً .
فالفضل هنا هو المال، وابتغاء الفضل التجارة لأجل الربح كما هو في قوله تعالى «وآخرون يضرِبون في الأرض يبتغون من فضل الله» .

وقد كان أهل الجاهلية إذا خرجوا من سوق ذي الحجاز إلى مكة حرم عندهم البيع والشراء قال النابغة :

كَادَتْ تُسَاقِطُنِي رَحْلِي وَمِثْرَتِي بَذَى الْحِجَازُ وَلَمْ تُحْسَسْ بِهِ نَفْمًا^(١)
مِنْ صَوْتِ حَرَمِيَّةٍ قَالَتْ وَقَدْ ظَنَنْتُ هَلْ فِي مُحْفِيكُمْ مَنْ يَشْتَرِي أَدَمًا
قُلْتُ لَهَا وَهِيَ تَسْمَى تَحْتَ كَبْتِهَا لَا تَحْطِمَنَّكَ إِنْ الْبَيْعَ قَدْ زَرِمَا

أى انقطع البيع وحرم، وعن ابن عباس: كانت عكاظ، ومِجَنَّة، وذو الحجاز أسواقاً في الجاهلية فتأثموا أن يتجرؤا في المواسم فنزلت: ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم في موسم الحج اهـ . أى قرأها ابن عباس بزيادة في مواسم الحج .

وقد كانت سوق عكاظ تفتح مستهل ذي القعدة وتدوم عشرين يوماً وفيها تباع نقائس السلع وتتفاخر القبائل ويتبارى الشعراء، فهي أعظم أسواق العرب وكان موقعها بين نخلة والطائف، ثم يخرجون من عكاظ إلى مِجَنَّة ثم إلى ذي الحجاز، والظنون أنهم يقضون بين هاتين السوقين بقية شهر ذي القعدة؛ لأن النابغة ذكر أنه أقام بذى الحجاز أربع ليال وأنه خرج من ذي الحجاز إلى مكة فقال يذكر راحلته :

(١) الضمائر الثلاثة المستترة في الأفعال في هذا البيت عائدة إلى الراحلة المذكورة في أبيات قبله .

بَاتَتْ ثَلَاثَ لَيَالٍ ثُمَّ وَاحِدَةً بَدَى الْمَجَازُ تُرَاعِي مَتَزِلًا زِيَمًا
ثم ذكر أنه خرج من هنالك حاجًا فقال :

* كَادَتْ تُسَاقِطُنِي رَحْلِي وَمِثْرَتِي *

﴿ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ﴾

الفاء عاطفة على قوله « فلا رفث ولا فسوق » الآية ، عطف الأمر على النهي ، وقوله :
إذا أفضتم شرط للمقصود وهو : فاذكروا الله .

والإفاضة هنا : الخروج بسرعة وأصلها من فاض الماء إذا كثر على ما يحويه فبرز منه
وسال ؛ ولذلك سماوا إفاضة القِدَاح في الميسر إفاضةً والمجِيل مُفِيضًا ، لأنه يُخْرِج القِدَاح من
الرَّبَابَةِ بقوة وسرعة أى بدون تَخَيُّرٍ ولا جَسٍّ لينظر القِدَح الذى يخرج ، وسَمَوْا الخروج
من عرفة إفاضة لأنهم يخرجون في وقت واحد وهم عدد كثير فتكون لخروجهم شدة ،
والإفاضة أطلقت في هاته الآية على الخروج من عرفة والخروج من مزدلفة .

والعرب كانوا يسمون الخروج من عرفة الدَّفْع ، ويسمون الخروج من مزدلفة إفاضة ،
وكلا الإطلاقين مجاز ؛ لأن الدفع هو إبعاد الجسم بقوة ، ومن بلاغة القرآن إطلاق الإفاضة
على الخروجين ؛ لما في أفاض من قرب المشابهة من حيث معنى الكثرة دون الشدة .

ولأن في تَجَنَّب دَفْعَتُمْ تَجَنُّبًا لتوهم السامعين أن السير مشتمل على دفع بعض الناس
بعضًا ؛ لأنهم كانوا يحملون في دفعهم ضَوْضَاءَ وجلبة وسرعة سير ففهم النبي صلى الله
عليه وسلم عن ذلك في حجة الوداع وقال « ليس البرُّ بالإيضاع فإذا أفضتم فعليكم بالسَّكِينَةِ
والوَقَارِ » .

و (عرفات) اسم واد ويقال : بطن وهو مَسِيلٌ مَتَّعٌ تنحدر إليه مياه جبال تحيط به
تعرف بجبال عرفة بالإفراد ، وقد جُمِلَ عرفات علمًا على ذلك الوادى بصيغة الجمع بألفٍ وتاء ،
ويقال له : عرفة بصيغة المفرد ، وقال الفراء : قول الناس يومُ عَرَفَةَ مَوْلَدٌ ليس بعربيٍّ مُحَضَّرٍ ،
وخالفه أكثر أهل العلم فقالوا : يقال عرفات وعرفة ، وقد جاء في عدة أحاديث « يوم عرفة » ،
وقال بعض أهل اللغة : لا يقال : يوم عرفات ، وفي وسط وادى عرفة جُبيل يقف عليه ناس
من يقفون بعرفة ويخطب عليه الخطيب بالناس يوم تاسع ذى الحجة عند الظهر ، ووقف عليه

النبي صلى الله عليه وسلم راكبا يوم عرفة ، وبُني في أعلى ذلك الجبيل عَمَ في الموضع الذي وقف فيه النبي عليه الصلاة والسلام فيقف الأُمة يوم عرفة عنده .

ولا يُدرى وجه اشتقاق في تسمية المكان عَرَقات أو عَرَفة ، ولا أنه علم منقول أو مرتجل ، والذي أختاره الزمخشري وابن عطية أنه علم مرتجل ، والذي يظهر أن أحد الاسمين أصل والآخر طارئ عليه وأن الأصل (عرفات) من العربية القديمة وأن عرفة تخفيف جرى على الألسنة ، ويحتمل أن يكون الأصل (عرفة) وأن عرفات إشباع من لغة بعض القبائل .

وذكر (عرفات) باسمه في القرآن يشير إلى أن الوقوف بعرفة رُكن الحج وقال النبي صلى الله عليه وسلم « الحج عرفة » .

سمى الموضع عرفات الذي هو على زندق الجمع بألفٍ وتاء فعاملوه معاملة الجمع بألفٍ وتاء ولم يمنعوه الصرف مع وجود العلمية .

وجمع المؤنث لا يمنع من الصرف ؛ لأن الجمع يزيل ما في المفرد من العلمية ؛ إذ الجمع بتقدير مُسمَّياتٍ بكذا ، فما جُمع إلا بعد قصد تنكيره ، فالتأنيث الذي يمنع الصرف مع العلمية أو الوصفية هو التأنيث بالهاء .

وذكر الإفاضة من (عرفات) يقتضى سبق الوقوف به ؛ لأنه لا إفاضة إلا بعد الحلول بها ، وذكّر (عرفات) باسمه تنويه به يدل على أن الوقوف به ركن فلم يُذكر من المناسك باسمه غير عرفة والصفة والمروة ، وفي ذلك دلالة على أنهما من الأركان ، خلافاً لأبي حنيفة في الصفا والمروة ، ويؤخذ ركن الإحرام من قوله « فمن فرض فيهن الحج » ، وأما طواف الإفاضة فثبت بالسنة وإجماع الفقهاء .

و (من) ابتدائية .

والمعنى فإذا أفضتم خارجين من عرفات إلى مزدلفة .

والتصريح باسم (عرفات) في هذه الآية للرد على قريش ؛ إذ كانوا في الجاهلية يقفون في (جَمْع) وهو المزدلفة ؛ لأنهم حُتس ، فيرون أن الوقوف لا يكون خارج الحرم ، ولما كانت مزدلفة من الحرم كانوا يقفون بها ولا يرضون بالوقوف بعرفة ، لأن عرفة من الحل كما سيأتي ، ولهذا لم يذكر الله تعالى المزدلفة في الإفاضة الثانية باسمها وقال « مِنْ حَيْثُ

أَفَاضَ النَّاسُ» لأن المزدلفة هو المكان الذي يفيض منه الناس بعد إفاضة عرفات ، فذلك حوالة على ما يعلمونه .

و (الشعر) اسم مشتق من الشعور أى العلم ، أو من الشعار أى العلامة ، لأنه أقيمت فيه علامة كالنار من عهد الجاهلية ، ولعلهم فعلوا ذلك لأنهم يدفعون من عرفات آخر المساء فيدركهم غبس ما بعد الغروب وهم جماعات كثيرة تخشوا أن يضلوا الطريق فيضيق عليهم الوقت .

ووصف الشعر بوصف (الحرام) لأنه من أرض الحرم بخلاف عرفات .
والشعر الحرام هو (المزدلفة) ، سميت مزدلفة لأنها ازدلفت من منى أى اقتربت ؛ لأنهم يبيتون بها قاصدين التصحيح في منى .
ويقال للمزدلفة أيضا (جَمْع) لأن جميع الحجيج يجتمعون في الوقوف بها ، الخمس وغيرهم من عهد الجاهلية ، قال أبو ذؤيب .

فَبَاتَ بِجَمْعٍ ثُمَّ رَاحَ إِلَى مَنْى فَأَصْبَحَ رَادًّا يَتَنَقَّى الْمَزْجَ بِالسَّحْلِ^(١)
فمن قال : إن تسميتها جمعا لأنها يجتمع فيها بين المغرب والعشاء فقد غفل عن كونه اسما من عهد ما قبل الإسلام .

وتسمى المزدلفة أيضا (قُزَح) بقاف مضمومة وزاى مفتوحة ممنوعا من الصرف ، باسم قرن جبل بين جبال من طُرف مزدلفة ويقال له : المِيقَدَةُ لأن العرب في الجاهلية كانوا يُوقدون عليه النيران ، وهو موقف قريش في الجاهلية ، وموقف الإمام في المزدلفة على قُزَح .

روى أبو داود والترمذى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أصبح بِجَمْعٍ أَتَى قُزَحَ فوقف عليه وقال : هذا قُزَح وهو الموقف وَجَمْعُ كُلِّهَا موقف ، ومذهب مالك أن البيت سنة وأما النزول حصّة فواجب .

وذهب علقمة وجماعة من التابعين والأوزاعى إلى أن الوقوف بمزدلفة ركن من الحج فمن فاتته بطل حجه تمسكا بظاهر الأمر في قوله فاذا كروا الله .

(١) من أبيات يصف فيها رجلا في الحج طلب أن يشتري عبلا من منى والراد الطالب ، والزج من أسماء العسل ، والسحل النقد وأطلقه في البيت على الدراهم النقودة من الوصف بالمصدر .

. وقد كانت العرب في الجاهلية لا يفيضون من عرفة إلى الزدلفة حتى يجزئهم أحد (بني صُوفَة) وهم بنو الغوث بن مُر بن أد بن طابخة بن إلياس بن مُضر وكانت أمه جرمية، لقب الغوث بصُوفَة ؛ لأن أمه كانت لا تلد فنذرت إن هي ولدت ذكراً أن تجعله لخدمة الكعبة فولدت الغوث، وكانوا يعملون صُوفَة يربطون بها شعر رأس الصبي الذي يندرونه لخدمة الكعبة وتسمى الربيط ، فكان الغوث يلبس الكعبة مع أخواله من جرم فلما غلب قصي بن كلاب على الكعبة جعل الإجازة للغوث ثم بقيت في بنيهِ حتى انقرضوا ، وقيل إن الذي جعل أبناء الغوث لإجازة الحاج هم ملوك كندة ، فكان الذي يجزئهم من عرفة يقول :

لَا هُمْ إِنِّي تَابِعُ تَبَاعَهُ إِنْ كَانَ إِنْهُمْ فَعَلَى قُضَاعِهِ

لأن قُضَاعَة كانت تحل الأشهر الحرم ، ولما انقرض أبناء صُوفَة صارت الإجازة لبني سعد ابن زيد مناة بن تميم ورثوها بالقمعد فكانت في آل صفوان منهم وجاء الإسلام وهي بيد كُرب بن صفوان قال أوس بن مخرم :

لَا يَبْرَحُ النَّاسُ مَا حَجَّوْا مُعْرِفَهُمْ حَتَّى يُقَالَ أَجِزُوا آلَ صَفْوَانَا

﴿ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ ﴾ 198

الواو عاطفة على قوله « فاذكروا الله عند المشعر الحرام » والعطف يقتضي أن الذكركر المأمور به هنا غير الذكركر المأمور به في قوله « فاذكروا الله عند المشعر الحرام » فيكون هذا أمراً بالذكركر على العموم بعد الأمر بذكركر خاص فهو في معنى التذييل بعد الأمر بالذكركر الخاص في المشعر الحرام .

ويجوز أن يكون المراد من هذه الجملة هو قوله « كَمَا هَدَيْكُمْ » فوقها موقع التذييل . وكان مقتضى الظاهر ألا تعطف بل تفصل وعدل عن مقتضى الظاهر فعمطت بالواو باعتبار مغايرتها للجملة التي قبلها بما فيها من تعليل الذكركر وبيان سببه وهي مغايرة ضعيفة لكنها تصحح العطف كما في قول الحارث بن همام الشيباني :

أَيَا ابْنَ زِيَابَةَ إِنْ تَلَقَّيْ لَا تَلَقَّنِي فِي النَّعَمِ الْمَازِبِ
وَتَلَقَّنِي يَشْتَدُّ بِي أَجْرَدُ مُسْتَقْدِمِ الْبِرِّ كَةِ كَالرَّابِ

فإن جملة تلقى الثانية هي بمنزلة بدل الاشتغال من لا تلقى في النعم العازب لأن معناه لا تلقى راعى إبل وذلك النى يقتضى كونه فارسا ؛ إذ لا يخلو الرجل عن إحدى الحالتين فكان الظاهر فصل جملة تلقى تشتد في أجرد لكنه وصلها لمغايرة ما .

وقوله « كما هدّسكم » تشبيه للذكر بالهدى وما مصدرية .

ومعنى التشبيه في مثل هذا المشابهة في التساوى أى اذكروه ذكراً مساوياً لهدايته إياكم فيفيد معنى المجازاة والمكافأة فلذلك يقولون إن الكاف في مثله للتعليل وقد تقدم الفرق بينها وبين كاف المجازاة عند قوله تعالى « فتبرّأ منهم كما تبرّأوا منا » وكثر ذلك في الكاف التي اقترنت بها (ما) كيف كانت ، وقيل ذلك خاص بما الكافة والحق أنه وارد في الكاف الفترة بما وفي غيرها .

وضمير « من قبله » يرجع إلى الهدى المأخوذ من ما المصدرية و « إن » مخففة . من إن الثقلية .

والمراد ضلالهم في الجاهلية بعبادة الأصنام وتغيير الناسك وغير ذلك .

﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَأُسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

رَحِيمٌ ۝ ١٩٩ ﴾

الذى عليه جمهور المفسرين أن ثم للتراخي الإخبارى للترقى في الخبر وأن الإفاضة المأمور بها هنا هي عين الإضافة المذكورة في قوله تعالى « فإذا أفضتم من عرفات » وأن العطف بـ ثم للعودة إلى الكلام على تلك الإفاضة .

فالمقصود من الأمر هو متعلق أفيضوا أى قوله « من حيث أفاض الناس » إشارة إلى عرفات فيكون متضمنا الأمر بالوقوف بعرفة لا بغيرها بإطلاالا لعمل قريش الذين كانوا يقفون يوم الحج الأكبر على (قُزَح) المسمى بجمع وبالمشعر الحرام فهو من المزدلفة وكان سائر العرب وغيرهم يقف بعرفات فيكون المراد بالناس في جمهورهم من عدا قريشا .

عن عائشة أنها قالت : كانت قريش ومن دأن دينها يقفون بيوم عرفة في المزدلفة وكانوا يسمون الحمس وكان سائر العرب يقفون بعرفة فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه أن يأتى عرفات ثم يقف بها ثم يفيض منها فذلك قوله تعالى « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » اهـ

فالمخاطب بقوله : « أفيضوا » جميع المسلمين والمراد بالناس عموم الناس يعنى من عدا قريشا ومن كان من الحس الذين كانوا يفيضون من المزدلفة وهم قريش ومن ولدوا وكنانة وأحلافهم. روى الطبرى عن ابن أبى نجيح قال : كانت قريش لا أدرى قبل الفيل أم بعده ابتدعت أمر الحس رأيا قالوا : نحن ولالة البيت وقاطنوا مكة فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلنا فلا تعظموا شيئا من الحِل كما تعظمون الحرم « يعنى لأن عرفة من الحِل » فإنكم إن فعلتم ذلك استخفت العرب بحرمكم وقالوا : قد عظموا من الحِل مثل ما عظموا من الحرم فلذلك تركوا الوقوف بعرفة والإفاضة منها وكانت كنانة وخزاعة قد دخلوا معهم في ذلك اهـ . يعنى فكانوا لا يفيضون إلا إفاضة واحدة بأن ينتظروا الحجيج حتى يردوا من عرفة إلى مزدلفة فيجتمع الناس كلهم في مزدلفة ولعل هذا وجه تسمية مزدلفة بجمع ، لأنها يجمع بها الحس وغيرهم في الإفاضة فتكون الآية قد ردت على قريش الاقتصار على الوقوف بمزدلفة .

وقيل : المراد بقوله « ثم أفيضوا » الإفاضة من مزدلفة إلى منى ، فتكون ثم للتراخى والترتيب في الزمن أى بعد أن تذكروا الله عند المشعر الحرام وهى من السنة القديمة من عهد إبراهيم عليه السلام فيما يقال ، وكان عليها العرب في الجاهلية وكانت الإجازة فيها بيد خزاعة ثم صارت بعدهم لبني عدوان من قيس عيلان ، وكان آخر من تولى الإجازة منهم أبا سيارة عُميلة بن الأعزل أجاز بالناس أربعين سنة إلى أن فتحت مكة فأبطلت الإجازة وصار الناس يتبعون أمير الحج ، وكانوا في الجاهلية يخرجون من مزدلفة يوم عاشر ذى الحجة بعد أن تطلع الشمس على ثبير وهو أعلى جبل قرب منى وكان الذى يُجيز بهم يقف قبيل طلوع الشمس مستقبل القبلة ويدعو بدعاء يقول فيه « اللهم بفض بين رعاثنا ، وحَبِّ بين نساثنا ، واجعل المأل فى سَمَحَاتنا ، اللهم كن لنا جارا ممن نخافه ، أو فؤا بعهديكم ، وأكرموا جاركم ، وأقروا ضيفكم » . فإن قرب طلوع الشمس قال : « أَشْرِقْ ثَبِيرٌ كَمَا تُغِيرُ » ويركب أبو سيارة حمارا أسود فإذا طلعت الشمس دَفَعَ بهم وتبعه الناس وقد قال فى ذلك راجزهم :

خَلُّوا السَّيْلَ عَنْ أَبِي سَيَّارَ وَعَنْ مَوَالِيهِ بَنِي فَزَّارَ

حَتَّى يُجِيزَ سَالِمًا حِمَارَهُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ يَدْعُو جَارَهُ

أى يدعو الله تعالى لقوله : اللهم كن لنا جارا ممن نخافه .

فقوله : « من حيث أفاض الناس » أى من المكان الذى يفيض منه سائر الناس وهو مزدلفة .

وعبر عنه بذلك لأن العرب كلهم يجتمعون فى مزدلفة ، ولولا ما جاء من الحديث لكان هذا التفسير أظهر لتكون الآية ذكرت الإفاضتين بالصراحة وليناسب قوله بعد : فإذا قضيت مناسككم .

وقوله : « واستغفروا الله » عطف على أفيضوا من حيث أفاض الناس أمرهم بالاستغفار كما أمرهم بذكر الله عند المشعر الحرام وفيه تعريض بقريش فيما كانوا عليه من ترك الوقوف بمرفة .

﴿ فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٢٠٢ ﴾

تفريع على قوله : « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » لأن تلك الإفاضة هى الدفع من مزدلفة إلى منى أولانها تستلزم ذلك ومنى هى محل رمى الجمار ، وأشارت الآية إلى رمى جمرة العقبة يوم عاشر ذى الحجة فأمرت بأن يذكر الله عند الرمي ثم الهدى بعد ذلك وقد تم الحج عند ذلك ، وقضيت مناسكه .

وقد أجمعوا على أن الحاج لا يرى يوم النحر إلا جمرة العقبة من بعد طلوع الشمس إلى الزوال ثم ينحر بعد ذلك ، ثم يأتى الكعبة فيطوف طواف الإفاضة وقد تم الحج وحل للحاج كل شئ إلا قربان النساء .

والمناسك جمع مناسك مشتق من نساك نساك من باب نصر إذا تعبد وقد تقدم فى قوله تعالى « وأرنا مناسكنا » فهو هنا مصدر ميمي أو هو اسم مكان والأول هو المناسب لقوله : قضيت مناسككم ؛ فلا يحتاج إلى تقدير مضاف أى عبادات مناسككم .

وقرأ الجميع مناسككم فكيف الكافين وقرأه السوسى عن أبى عمرو يادغامها وهو الإدغام الكبير .

وقوله : « فاذكروا الله » أعاد الأمر بالذكر بعد أن أمر به وبلاستغفار تحضيضاً عليه وإبطالا لما كانوا عليه في الجاهلية من الاشتغال بفضول القول والتفاخر، فإنه يجر إلى المراء والجدال، والمقصود أن يكون الحاج منغمساً في العبادة فعلاً وقولاً واعتقاداً .

وقوله « كذركم آباءكم » بيان لصفة الذكركم، فالجار والجرور نعت لمصدر محذوف أى ذكرا كذركم الخ إشارة إلى ما كانوا عليه من الاشتغال في أيام منى بالتفاخر بالأنساب ومفاخر أيامهم ، فكانوا يقفون بين مسجد منى أى موضعه وهو مسجد الخيف وبين الجبل (أى جبل منى الذى مبدؤه العقبة التى ترى بها الجمرة) فيفعلون ذلك .

وفى تفسير ابن جرير عن السدى : كان الرجل يقوم فيقول : اللهم إن أبى كان عظيم القبة عظيم الجنة كثير المال فأعطني مثل ما أعطيته . فلا يذكر غير أبيه وذكر أقوالاً نحواً من ذلك .

والمراد تشبيه ذكر الله بذكر آبائهم في الكثرة والتكرير وتعمير أوقات الفراغ به وليس فيه ما يؤذن بالجمع بين ذكر الله وذكر الآباء .

وقوله « أوأشد ذكرا » أصل أو أنها للتخيير ولما كان المعطوف بها في مثل ما هنا أولى بمضمون الفعل العامل في المعطوف عليه أفادت (أو) معنى من التدرج إلى أعلى ، فالمقصود أن يذكروا الله كثيراً ، وشبه أولاً بذكر آبائهم تعريضاً بأنهم يشتغلون في تلك المناسك بذكر لا ينفع وأن الأجدر بهم أن يعوضوه بذكر الله فهذا تعريض بإبطال ذكر الآباء بالتفاخر .

ولهذا قال أبو على الفارسي وابن جنى : إن (أو) في مثل هذا للإضراب الانتقال ونقياً اشتراط تقدم نفي أو شبهه واشتراط إعادة العامل .

وعليه خرج قوله تعالى « وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون » ، وعلى هذا فالمراد من التشبيه أولاً إظهار أن الله حقيق بالذكر هنالك مثل آبائهم ثم بين بأن ذكر الله يكون أشد لأنه أحق بالذكر .

و (أشد) لا يخلو عن أن يكون معطوفاً على مصدر مقدر منصوب على أنه مفعول مطلق بعد قوله كذركم آباءكم تقديره : « فاذكروا الله ذكرا كذركم آباءكم » فتكون فتحة أشد التى في آخره فتحة نصب ، فنصبه بالعطف على المصدر المحذوف الذى دل عليه قوله كذركم والتقدير :

ذكر الكذ كرم آباءكم ، وعلى هذا الوجه فنصب (ذكر) يظهر أنه تمييز لأشد ، وإذا قد كان أشد وصفًا لذكر المقدر صار مآل التمييز إلى أنه تمييز الشيء بمرادفه وذلك يناقى القصد من التمييز الذي هو لإزالة الإبهام ، إلا أن مثل ذلك يقع في الكلام الفصيح وإن كان قليلا قلّة لا تنافي الفصاحة اكتفاء باختلاف صورة اللفظين المترادفين ، مع إفادة التمييز حينئذ تأكيد المميز كما حكى سيبويه أنهم يقولون : هو أشح الناس رجلا ، وهما خير الناس اثنين ، وهذا ما درج عليه الزجاج في تفسيره ، قلت : وقريب منه استعمال تمييز (نعم) تأكيد في قول جرير :

تَزَوَّدَ مثلَ زاد أبيك فينا فنعم الزاد زادُ أبيك زادا

ويجوز أن يكون نصب «أشد» على الحال من (ذكر) الموالي له وأن أصل أشد نعت له وكان نظم الكلام : أو ذكر أشد ، فقدم النعت فصار حالا ، والداعي إلى تقديم النعت حينئذ هو الاهتمام بوصف كونه أشد ، وليتأتى إشباع حرف الفاصلة عند الوقف عليه ، وليباعد ما بين كلمات الذكر المتكررة ثلاث مرات بقدر الإمكان .

أو أن يكون (أشد) معطوفا على (ذكر) المجرور بالكاف من قوله « كذ كرم » ولا يمنع من ذلك ما قيل من امتناع العطف على المجرور بدون إعادة الجار لأن ذلك غير متفق عليه بين أئمة النحو ، فالكوفيون لا يمتنعونه ووافقهم بعض المتأخرين مثل ابن مالك وعليه قراءة حمزة « واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام » بجر الأرحام وقد أجاز الزمخشري هنا وفي قوله تعالى « نخشية الله أو شد خشية » في سورة النساء أن يكون العطف على المجرور بالحرف بدون إعادة الجار ، وبعض النحويين جوزوه فيما إذا كان الجر بالإضافة لا بالحرف كما قاله ابن الحاجب في إيضاح المفصل ، وعليه فتفتح أشد نائبة عن الكسرة ، لأن أشد ممنوع من الصرف وعلى هذا الوجه فاتتصاف « ذكر » على التمييز على نحو ما تقدم في الوجه الأول عن سيبويه والزجاج .

ولصاحب الكشف تحريجان آخران لإعراب (أو أشد ذكر) فيهما تصف دعاء إليهما الفرار من ترادف التمييز والميز ، ولابن جني تبعاً لشيخه أبي على تحريج آخر ، دعاه إليه مثل الذي دعا الزمخشري وكان تحريجه أشد تعسفا ذكره عنه ابن المنير في الانتصاف ، وسلكه الزمخشري في تفسير آية سورة النساء .

وهذه الآية من غرائب الاستعمال العربي ، ونظيرتها آية سورة النساء ، قال الشيخ ابن عرفة

في تفسيره « وهذه مسألة طويلة عويصة ما رأيت من يفهمها من الشيوخ إلا ابن عبد السلام وابن الجباب وما قصر الطيبي فيها وهو الذي كشف القناع عنها هنا وفي قوله تعالى في سورة النساء « يخشون الناس خشية الله أو أشد خشية » وكلامه في تلك الآية هو الذي حمل التونسيين على نسخه ؛ لأنني كنت عند ابن عبد السلام لما قدم الواصل بكتاب الطيبي فقلت له : ننظر ما قال : في أشد خشية فنظرناه فوجدنا فيه زيادة على ما قال الناس فحضر الشيخ إذ ذاك على نسخها اه . »

وقوله « فن الناس من يقول » إلخ ، الفاء للتفصيل ؛ لأن ما بعدها تقسيم لفريقين من الناس المخاطبين بقوله « فاذكروا الله » إلخ فقد علم السامعون أن الذكر يشمل الدعاء ؛ لأنه من ذكر الله وخاصة في مظان الإجابة من الزمان والمكان ، لأن القاصدين لتلك البقاع على اختلاف أحوالهم ما يقصدون إلا تيمنا ورجاء فكان في الكلام تقدير كأنه قيل : فاذكروا الله كذا كركم آباءكم أو أشد ذكرا وادعوه . ثم أريد تفصيل الداعين للتنبية على تفاوت الذين تجمعهم تلك للناسك ، وإنما لم يفصل الذكر الأعم من الدعاء ، لأن الذكر الذي ليس بدعاء لا يقع إلا على وجه واحد وهو تمجيد الله والثناء عليه فلا حاجة إلى تفصيله تفصيلا ينبه إلى ما ليس بمحمود ، والمقسم إلى الفريقين جميع الناس من المسلمين والمشركون ؛ لأن الآية نزلت قبل تحجير الحجج على المشركون بآية براءة ، فيتمين أن المراد بمن ليس له في الآخرة من خلاق هم المشركون ؛ لأن المسلمين لا يهملون الدعاء لخير الآخرة ما بلغت بهم الغفلة ، فالمقصود من الآية التعريض بدم حالة المشركون ، فإنهم لا يؤمنون بالحياة الآخرة .

وقوله « آتنا » ترك المفعول الثاني لتنزيل الفعل منزلة ما لا يتعدى إلى المفعول الثاني لعدم تعلق الغرض ببيانه أى أعطنا عطاء في الدنيا ، أو يقدر المفعول بأنه الإينام أو الجائزة أو محذوف لقريئة قوله (حسنة) فيما بعد ، أى « آتنا في الدنيا حسنة » .

و « الخلاق » بفتح الخاء الحظ من الخير والنفيس مشتق من الخلقة وهي الجدارة ، يقال خلق بالشئ بضم اللام إذا كان جديرا به ، ولما كان معنى الجدارة مستلزما نقاسة ما به الجدارة دل ما اشتق من مرادفها على النقاسة سواء قيد بالمجرور كما هنا أم أطلق كما في قوله صلى الله عليه وسلم : إنما يلبس هذه من خلاق له أى في الخير وقول البيهقي بن حريث .

وَلَسْتُ وَإِنْ قُرْبْتُ يَوْمًا بَيَّاعٌ خَلَاقِي وَلَادِينِي أُبْتِغَاءُ التَّحَبُّبِ

وجملة « وما له في الآخرة من خَلْقٍ » معطوفة على جملة من يقول فهي ابتدائية مثلها ،
والمقصود : إخبار الله تعالى عن هذا الفريق من الناس أنه لا حظ له في الآخرة ، لأن المراد
من هذا الفريق الكفار ، فقد قال ابن عطية : كانت عادتهم في الجاهلية ألا يدعوا إلا بمصالح
الدنيا إذ كانوا لا يعرفون الآخرة .

ويجوز أن تكون الواو للحال ، والمعنى من يقول ذلك في حال كونه لا حظ له
في الآخرة ولعل الحال للتعجيب .

و « حسنة » أصلها صفة لفعله أو خصلة ، فحذف الوصف ونزل الوصف منزلة الاسم
مثل تنزيلهم الخير منزلة الاسم مع أن أصله شيء موصوف بالخيرية ، ومثل تنزيل صالحة منزلة
الاسم في قول الخطيئة :

كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل لآم بظهر الغيب تأتييني
ووقعت حسنة في سياق الدعاء فيفيد العموم ، لأن الدعاء يقصد به العموم كقول
الحرري :

* يا أَهْلَ ذَا الْمَنِيِّ وَوَقَيْتُمْ ضُرًّا *

وهو عموم عرفي بحسب ما يصلح له كل سائل من الحسنتين .
وإنما زاد في الدعاء « وقنا عذاب النار » لأن حصول الحسننة في الآخرة قد يكون بعد
عذاب ما فأريد التصريح في الدعاء بطلب الوقاية من النار .

وقوله « أولئك لهم نصيب مما كسبوا » إشارة إلى الفريق الثاني ، والنصيب : الحظ المعطى
لأحد في خير أو شر قليلا كان أو كثيرا ووزنه على صيغة فَعِيل ، ولم أدر أصل اشتقاقه
فلعلمهم كانوا إذا عِينُوا الحظ لأحد ينصب له ويظهر ويشخص ، وهذا ظاهر كلام الزحشرى
في الأساس والراغب في مفردات القرآن أو هو اسم جاء على هذه الصيغة ولم يقصد منه معنى
فاعل ولا معنى مفعول ، وإطلاق النصيب على الشقص المشاع في قولهم نصيب الشفيع مجاز
بالأول .

واعلم أنه وقع في لسان العرب في مادة (كفل) أنه لا يقال هذا نصيب فلان حتى يكون
قد أعد لغيره مثله فإذا كان مفرداً فلا يقال نصيب وهذا غريب لم أره لغيره سوى أن الفخر
نقل مثله عن ابن المظفر عند قوله تعالى « يكن له كفل منها » في سورة النساء . ووقع في كلام

الزجاج وابن عطية في تفسير قوله تعالى « وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا » قال الزجاج تقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا، وقال ابن عطية قولهم جعل من كذا وكذا نصيبا يتضمن بقاء نصيب آخر ليس بداخل في حكم الأول اهـ .

وهذا وعد من الله تعالى بإجابة دعاء المسلمين الداعين في تلك المواقف المباركة إلا أنه وعد بإجابة شيء مما دُعوا به بحسب ما تقتضيه أحوالهم وحكمة الله تعالى، وبألا يجر إلى فساد عام لا يرضاه الله تعالى فلذلك نكر نصيب ليصدق بالقليل والكثير وأما إجابة الجميع إذا حصلت فهي أقوى وأحسن، وكسبوا بمعنى طلبوا، لأن كسب بمعنى طلب ما يرغب فيه . ويجوز أن يراد بالكسب هنا العمل وبالنصيب نصيب الثواب فتكون (من) ابتدائية .

واسم الإشارة مشير إلى الناس الذين يقولون « ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة » ، للتنبيه باسم الإشارة على أن اتصافهم بما بعد اسم الإشارة شيء استحقوه بسبب الإخبار عنهم بما قبل اسم الإشارة ، أي أن الله استجاب لهم لأجل إيمانهم بالآخرة فيمنهم منه أن دُعاء الكافرين في ضلال .

وقوله « والله سريع الحساب » تذييل قصد به تحقيق الوعد بحصول الإجابة ، وزيادة تبشير لأهل ذلك الموقف ، لأن إجابة الدعاء فيه سريعة الحصول ، فلم أن الحساب هنا أطلق على مراعاة العمل والجزاء عليه .

والحساب في الأصل العد ، ثم أطلق على عد الأشياء التي يراد الجزاء عليها أو قضاؤها، فصار الحساب يطلق على الوفاء بالحق يقال حسبه أي كافأه أو دفع إليه حقه ، ومنه سمي يوم القيامة يوم الحساب وقال تعالى « إن حسابهم إلا على ربى - وقال - جزاء من ربك عطاء حساباً » أي وفاقاً لأعمالهم ، وههنا أيضاً أريد به الوفاء بالوعد وإيصال الموعود به ، فاستفادة التبشير بسرعة حصول مطلوبهم بطريق العموم ؛ لأن إجابته من جملة حساب الله تعالى عباده على ما وعدهم فيدخل في ذلك العموم .

والمعنى فإذا أتممت أيها المسلمون مناسك حجكم فلا تنقطعوا عن أن تذكروا الله بتعظيمه وحمده ، وبالاتجاه إليه بالدعاء لتحصيل خير الدنيا وخير الآخرة، ولا تشتغلوا بالتفاخر ،

فإن ذكر الله خير من ذكركم آباءكم كما كنتم تذكرونهم بعد قضاء الناسك قبل الإسلام
وكما يذكرهم المشركون الآن .

ولا تكونوا كالذين لا يدعون إلا بطلب خير الدنيا ولا يتفكرون في الحياة الآخرة ،
لأنهم ينكرون الحياة بعد الموت فإنكم إن سألتموه أعطاكم نصيباً مما سألتهم في الدنيا
وفي الآخرة، وإن الله يعجل باستجابة دعائكم .

فهرس القسم الأول من الجزء الثاني

سورة البقرة

- 5 سيقول السفهاء من الناس - إلى - صراط مستقيم
- 14 وكذلك جعلكم أمة وسطا - إلى - عليكم شهيدا
- 22 وما جعلنا القبلة - إلى - الذين هدى الله
- 24 وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم
- 26 قد نرى قلب وجهك في السماء - إلى - وجوهكم شطره
- 33 وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون - إلى - عما يعملون
- 35 ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب - إلى - لمن الظالمين
- 39 الذين آتيتهم الكتاب - إلى - وهم يعلمون
- 41 الحق من ربك فلا تكونن من الممترين
- 41 ولكل وجهة هو موليها - إلى - على كل شيء قدير
- 44 ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام - إلى - ولعلكم تهتدون
- 48 كما ارسلنا فيكم رسولا - إلى - تعلمون
- 50 فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون
- 51 يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة - إلى - لاتشعرون ...
- 54 ولنبلونكم بشيء من الخوف - إلى - والأنفس والثمرات
- 56 وبشر الصابرين - إلى - هم المهتدون
- 58 إن الصفا والمروة من شعائر الله - إلى - شاكر عليم
- 65 إن الذين يكتُمون ما أنزلنا - إلى - الثواب الرحيم
- 72 إن الذين كفروا وماتوا - إلى - ولا هم ينظرون
- 74 وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم
- 76 إن في خلق السماوات والأرض - إلى - لقوم يعقلون

- 89 ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا - إلى - حبًا لله
- 93 ولوترى الذين ظلموا - إلى - شديد العذاب
- 96 إذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا - إلى - من النار
- 101 يا أيها الناس كلوا مما في الارض - إلى - ما لا تعلمون
- 106 وإذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله - إلى - ولا يهتدون
- 110 ومثل الذين كفروا - إلى - فهم لا يعقلون
- 114 يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم - إلى - اياه تعبدون
- 115 انما حرم عليكم الميتة والدم - إلى - غفور رحيم
- 122 ان الذين يكتُمون ما انزل الله من الكتاب - إلى - ولهم عذاب أليم
- 124 اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى - إلى - على النار
- 126 ذلك بان الله نزل الكتب بالحق - إلى - شقاق بعيد
- 127 ليس البر أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب - إلى - هم المتقون
- 134 ياايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص - إلى - بالانثى
- 140 فمن عفي له من أخيه شيء - إلى - ورحمة
- 144 فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم
- 144 ولكم في القصاص حياة ياأولى الباب لعلكم تتقون
- 146 كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت - إلى - حقا على المتقين
- 152 فمن بدله بعدما سمعه - إلى - سميع عليم
- 153 فمن خاف من موص جنفا - إلى - غفور رحيم
- 154 ياايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام - إلى - أياما معدودات
- 162 فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر
- 166 وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مساكين
- 167 فمن تطوع خيرا فهو خير له
- 168 وان تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون
- 168 شهر رمضان الذين انزل فيه القرآن - إلى - والفرقان
- 173 فمن شهد منكم الشهر فليصمه - إلى - من أيام أخر

- 175 يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
- 175 ولتكملوا العدة - إلى - ولعلمكم تشكرون
- 178 وإذا سالك عبادي عني فإني قريب - إلى - لعلهم يرشدون
- 180 أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى - ما كتب الله لكم
- 183 وكلوا واشربوا - إلى - وأنتم عاكفون في المساجد
- 186 تلك حدود الله فلا تقربوها - إلى - لعلهم يتقون
- 187 ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل - إلى - وأنتم تعلمون
- 193 يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج
- 197 وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها - إلى - لعلكم تفلحون
- 199 وقاتلوا في سبيل الله - إلى - لا يحب المعتدين
- 201 واقتلواهم حيث ثقتموهم - إلى - والفتنة أشد من القتل
- 203 ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام - إلى - غفور رحيم
- 207 وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة - إلى - الا على الظالمين
- 210 الشهر الحرام بالشهر الحرام - إلى - مع المتقين
- 212 وانفقوا في سبيل الله - إلى - يحب المحسنين
- 216 وأتموا الحج والعمرة لله - إلى - أونسك
- 225 فإذا أمنتهم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - إلى - المسجد الحرام
- 230 واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب
- 231 الحج أشهر معلومت - إلى - ولا جدال في الحج
- 235 وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقوني يا اولى الألباب
- 237 ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم
- 238 فإذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام
- 241 واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين
- 242 ثم افيضوا من حيث أفاض الناس - إلى - غفور رحيم
- 244 فإذا قضيت مناسككم فاذكروا الله - إلى - سريع الحساب

الحِزْبُ الثَّانِي

الكتاب الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصدة والكسب على أشرف المصلين

﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ 203

معطوف على « فاذكروا الله كذا كركم آباءكم » وما بينهما اعتراض ، وإعادة فعل
اذكروا ليبنى عليه تعليق المجرور أى قوله « فى أيام معدودات » لبعد متعلقه وهو « فاذكروا
الله كذا كركم آباءكم » ، لأنه أريد تقييد الذكر بصفته ثم تقييده بزمانه ومكانه .
فالذكر الثانى هو نفس الذكر الأول وعطفه عليه منظور فيه إلى المغايرة بماعلق به
من زمانه .

والأيام المعدودات أيام منى ، وهى ثلاثة أيام بعد يوم النحر ، يقيم الناس فيها بمنى وتسمى أيام التشريق ، لأن الناس يقعدون فيها اللحم ، والتقدير تشريق ، أو لأن الهدايا لا تنحر فيها حتى تشرق الشمس .

وكانوا يعلمون أن إقامتهم بمعنى بعد يوم النحر بعد طواف الإفاضة ثلاثة أيام فيعلمون أنها المراد هنا بالأيام المعدودات ، ولذلك قال جمهور الفقهاء الأيام المعدودات أيام منى وهى بعد اليوم العاشر وهو قول ابن عمر ومجاهد وعطاء وقتادة والسدى والضحاك وجابر بن زيد ومالك ، وهى غير المراد من الأيام المعلومات التى فى قوله تعالى « ليذكروا اسم الله فى أيام معلومات » فى سورة الحج .

والأيام المعلومات أيام النحر الثلاثة ، وهى اليوم العاشر ويومان بعده .
والمعدودات أيام منى بعد يوم النحر ، فاليوم العاشر من المعلومات لا من المعدودات ،

واليومان بعده من المعلومات والمعدودات ، واليوم الرابع من المعدودات فقط ، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى « لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ » لأن اليوم الرابع لا ينحر فيه ولا ذَبْحٌ إجماعاً ، وقال أبو يوسف ومحمد بن الحسن لا فرق بين الأيام المعلومات والأيام المعدودات وهى يوم النحر ويومان بعده فليس اليوم الرابع عندها معلوماً ولا معدوداً ، وعن الشافعى الأيام المعلومات من أول ذى الحجة حتى يوم النحر وما بعد ذلك معدودات ، وهو رواية عن أبى حنيفة .

ودلت الآية على طلب ذكر الله تعالى فى أيام رى الجمار وهو الذى ذكر عند الرى وعند نحر الهدايا .

وإنما أمروا بالذكر فى هذه الأيام ، لأن أهل الجاهلية كانوا يشغلونها بالتفاخر ومغازلة النساء ، قال العرجي :

مَا نَلْتَقِي إِلَّا ثَلَاثَ مَنَى حَتَّى يُفَرِّقَ بَيْنَنَا النَّفَرُ
وقال عمر بن أبى ربيعة :

بَدَأَ لِي مِنْهَا مَعْصَمٌ حِينَ جَمَرْتُ وَكَفُّ خَضِيبُ زَيْنَتِ بَيْنَانِ
فَوَاللَّهِ مَا أَدْرَى وَإِنْ كُنْتُ دَارِيًّا بِسَبْعِ رَمَيْتِ الْجَمَرِ أَمْ بِشَمَانِ

لأنهم كانوا يرون أن الحج قد انتهى بانتهاء العاشر ، بعد أن أمسكوا عن ملازمهم مدة طويلة فكانوا يعودون إليها ، فأمرهم الله تعالى بذكر الله فيها وذكروا فيها هو ذكره عند رى الجمار .

والأيام المعدودات الثلاثة ترمى الجمار الثلاثة فى كل يوم منها بعد الزوال يبتدأ بالجمرة التى تلى مسجد منى بسبع حصيات ، ثم ترمى الجمرتان الأخريان كل جمرة بمثل ذلك ويكبر مع كل حصاة ، وآخرها جمرة العقبة ، وفى أحكام الرى ووقته وعكس الابتداء فيه بجمرة مسجد منى والمبيت بغير منى خلافات بين الفقهاء .

والآية تدل على أن الإقامة فى منى فى الأيام المعدودات واجبة فليس للحاج أن يبيت فى تلك الليالى إلا فى منى ، ومن لم يبيت فى منى فقد أدخل بواجب فعلية هدى ، ولا يرخص فى المبيت فى غير منى إلا لأهل الأعمال التى تقتضى المغيب عن منى فقد رخص النبى صلى الله عليه وسلم

للباس البيت بمكة لأجل أنه على سقاية زمزم ، ورخص لرءاء الإبل من أجل حاجتهم إلى رعى الإبل في المراعى البعيدة عن منى وذلك كله بعد أن يرموا جرة العقبة يوم النحر ويرجعوا من القد فيرمون ، ورخص للرءاء الرى بليل ، ورخص الله في هذه الآية لمن تعجل إلى وطنه أن يترك الإقامة بمنى اليومين الآخرين من الأيام المعدودات .

وقوله « فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه » تفريع لفظي الإذن بالرخصة في ترك حضور بعض أيام منى لمن أعجله الرجوع إلى وطنه ، وحىء بالقاء للتعقيب ذكر الرخصة بعد ذكر العزيمة رحمة منه تعالى بعباده .

وَفَعَلًا تَعَجَّلَ وَتَأَخَّرَ : مشعران بتعجل وتأخر في الإقامة بالمكان الذى يشعر به اسم الأيام المعدودات ، فالمراد من التعجل عدم اللبث وهو النفر عن منى ومن التأخر اللبث فى منى إلى يوم نقر جميع الحجيج ، فيجوز أن تكون صيغة تعجل وتأخر معناها مطاوعة عجله وأخره فإن التفعّل يأتى للمطاوعة كأنه عجل نفسه فتعجل وأخرها فتأخر فيكون الفعلان قاصرين لا حاجة إلى تقدير مفعول لهما ولكن التمتعجل عنه والتأخر إليه مفهومان من اسم الأيام المعدودات ، أى تعجل النفر وتأخر النفر ، ويجوز أن تكون صيغة التفعّل فى الفعلين لتكلف الفعل كأنه اضطر إلى العجلة أو إلى التأخر فيكون المفعول محذوفا لظهوره أى فمن تعجل النفر ومن تأخره .

فقوله « فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه » ظاهر المعنى فى نفي الإثم عنه ، وإنما قوله « ومن تأخر فلا إثم عليه » يشكل بأن نفي الإثم يقتضى توهم حصوله فيصير التأخر إلى اليوم الرابع رخصة مع أنه هو العزيمة ، ودفع هذا التوهم بما روى أن أهل الجاهلية كانوا على فريقين ؛ فريق منهم يبيحون التعجيل ، وفريق يبيحون التأخير إلى الرابع فوردت الآية للتوسعة فى الأمرين ، أو تجعل معنى نفي الإثم فيهما كناية عن التخيير بين الأمرين ، والتأخير أفضل ، ولا مانع فى الكلام من التخيير بين أمرين وإن كان أحدهما أفضل كما خير المسافر بين الصوم والإفطار وإن كان الصوم أفضل .

وعندى أن وجه ذكر « ومن تأخر فلا إثم عليه » أن الله لما أمر بالذكر فى أيام منى وترك ما كانوا عليه فى الجاهلية من الاشتغال فيها بالفضول كما تقدم ، وقال بعد ذلك « فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه » خيف أن يتوهم أن التعجيل بالنفر أولى تباعدا عن مواقة مالا

يحسن من الكلام ، فدفع ذلك بقوله « ومن تأخر فلا إثم عليه » فإذا نفى هذا التوهم علم السامع أنه قد ثبتت للمتأخر فضيلة الإقامة بتلك المنازل المباركة والمشاركة فيها بذكر الله تعالى ، ولذلك عقبه بقوله « لمن اتقى » أى لمن اتقى الله فى تأخره فلم يرفث ولم يفسق فى أيام منى ، وإلا فالتأخر فيها لمن لم يتق إثم فهو متعلق بما تدل عليه (لا) من معنى النفى ، أو هو خبر مبتدأ ، أى ذلك « لمن اتقى » ، وبدون هذا لا يظهر وجه لزيادة قوله « لمن اتقى » وإن تكلفوا فى تفسيره بما لا تميل النفس إلى تقريره .

وقوله « واتقوا الله » وصاية بالتقوى وقعت فى آخر بيان مهام أحكام الحج ، فهى معطوفة على « واذكروا الله » ومعتضة بين « ومن تأخر » وبين « ومن الناس من يعجبك » إلخ . وقد استحضّر حال المخاطبين بأحكام الحج فى حال حجهم ؛ لأن فاتحة هاتى الآيات كانت بقوله : فمن فرض فيهن الحج فلا رفث إلخ ولما ختمت بقوله « واذكروا الله فى أيام معدودات » وهى آخر أيام الحج وأشير فى ذلك إلى التفرق والرجوع إلى الأوطان بقوله فمن تعجل فى يومين إلخ ، عُقب ذلك بقوله تعالى « واتقوا الله » وصية جامعة للراجعين من الحج أن يراقبوا تقوى الله فى سائر أحوالهم وأما كنهم ولا يجعلوا تقواه خاصة بمدّة الحج كما كانت تفعله الجاهلية فإذا انقضى الحج رجعوا يتقاتلون ويغيرون ويفسدون ، وكما يفعله كثير من عصاة المسلمين عند انقضاء رمضان .

وقوله « واعلموا أنكم إليه تحشرون » تحريض على التقوى وتحذير من خلافها ؛ لأن من علم ذلك سعى لما يجلب رضا الرجوع إليه وتجنب سخطه . فالأمر فى (اعلموا) للتذكير ، لأن ذلك معلوم عندهم وقد تقدم أننا عند قوله « واعلموا أن الله شديد العقاب » .

والحشر : الجمع بعد التفرق . فلذلك ناسب قوله « تحشرون » حالى تفرق الحجاج بعد انقضاء الحج واجتماع أفراد كل فريق منهم إلى بلده بعد ذلك .

واختير لفظ (تحشرون) هنا دون تصيرون أو ترجعون ، لأن تحشرون أجمع لأنه يدل على المصير وعلى الرجوع مع الدلالة على أنهم يصيرون مجتمعين كلهم كما كانوا مجتمعين حين استحضار حالهم فى هذا الخطاب وهو اجتماع الحج ، ولأن الناس بعد الحج يحشرون إلى مواطنهم فذكرهم بالحشر العظيم ، فلفظ تحشرون أنسب بالمقام من وجوه كثيرة ، والعرب

كانوا يتفرقون رابع أيام منى فيرجعون إلى مكة لزيارة البيت لطواف الوداع ثم ينصرفون فيرجع كل فريق إلى موطنه ، قال امرؤ القيس يذكر التفرق يوم رابع النحر وهو يوم الحصب في منى :

فَلله عَيْنَا مَنْ رَأَى مِنْ تَفَرُّقٍ أَشْتَّ وَأَنَّى مِنْ فِرَاقِ الْحَصْبِ
غَدَاةَ غَدَوْا فَسَالِكٌ بَطْنِ نَخْلَةٍ وَآخِرُ مِنْهُمْ جَارِعٌ نَجْدَ كَنْبِ

وقال كثير :

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على دهم المهارى رحالنا ولم ينظر الغادى الذى هو راع
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح .

والمعنى ليكن ذكركم الله ودعاؤكم في أيام إقامتكم في منى ، وهى الأيام المحدودات الثلاثة الموالية ليوم الأضحية ، وأقيموا في منى تلك الأيام فمن دعت حاجاته إلى التعجيل بالرجوع إلى وطنه فلا إثم عليه أن يترك يومين من أيام منى وهما الثانى عشر من ذى الحجة والثالث عشر منه .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ²⁰⁴ . وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ²⁰⁵ . وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ وَجْهَتُهُمْ لِبَئْسَ الْمِهَادِ ²⁰⁶ ﴾

عطف على جملة من الناس من يقول ربنا آتانا في الدنيا «إلخ» ، لأنه ذكر هنالك حال المشركين الصرحاء الذين لاحظ لهم في الآخرة ، وقابل ذكرهم بذكر المؤمنين الذين لهم رغبة في الحسنة في الدنيا والآخرة ، فانتقل هنا إلى حال فريق آخرين ممن لاحظ لهم في الآخرة وهم متظاهرون بأنهم راغبون فيها ، مع مقابلة حالهم بحال المؤمنين الخالسين الذين يؤثرون الآخرة والحياة الأبدية على الحياة في الدنيا ، وهم المذكورون في قوله «ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله» .
(من) بمعنى بعض كما في قوله تعالى « ومن الناس من يقول آمنا بالله » فهى صالحة

للصدق على فريق أو على شخص معين (ومن) الموصولة كذلك صالحة لفريق وشخص .
والإعجاب بإيجاد المعجب في النفس والعجب : انفعال يعرض للنفس عند مشاهدة أمر غير
مألوف خفى سببه .

ولما كان شأن ما يخفى سببه أن ترغب فيه النفس ، صار العجب مستلزما للاستحسان
فيقال أعجبنى الشيء بمعنى أوجب لى استحسانه ، قال الكواشي يقال فى الاستحسان: أعجبنى
كذا ، وفى الإنكار: عجبت من كذا ، فقوله: يعجبك أى يحسن عندك قوله .
والمراد من القول هنا ما فيه من دلالة على حاله فى الإيمان والنصح للمسلمين ، لأن ذلك
هو الذى يهم الرسول ويعجبه ، وليس المراد صفة قوله فى فصاحة وبلاغة؛ إذ لا غرض فى ذلك
هنا لأن المقصود ما يضاد قوله: وهو ألد الخصام إلى آخره .

والخطاب إما للنبي صلى الله عليه وسلم أى ومن الناس من يظهر لك ما يعجبك من
القول وهو الإيمان وحب الخير والإعراض عن الكفار ، فيكون المراد : «من» المنافقين ومعظمهم
من اليهود ، وفيهم من المشركين أهل يثرب وهذا هو الأظهر عندى ، أو طائفة معينة من
المنافقين ، وقيل : أريد به الأخنس بن شريف الثقفى واسمه أبي وكان مولى لبني زهرة من
قريش وهم أحوال النبي صلى الله عليه وسلم وكان يظهر المودة للنبي صلى الله عليه وسلم ولم
ينضم إلى المشركين فى واقعة بدر بل خنس أى تأخر عن الخروج معهم إلى بدر وكان له
ثلاثمائة من بني زهرة أحلافه فصددهم عن الانضمام إلى المشركين ف قيل : إنه كان يظهر
الإسلام وهو منافق ، وقال ابن عطية : لم يثبت أنه أسلم قط ، ولكن كان يظهر
الود للرسول فلما انقضت وقعة بدر قيل : إنه حرق زرعاً للمسلمين وقتل حميراً لهم فنزلت فيه
هاتى الآية ونزلت فيه أيضاً «ولا تطع كل حلاف مهين هماً مشاء بنميم» ونزلت فيه «ويل
لكل همزة لمة» ، وقيل بل كانت بينه وبين قومه ثقيف عداوة فببهم ليلاً فأحرق زرعهم
وقتل مواشيهم فنزلت فيه الآية وعلى هذا فتقريبه لأنه غدرهم وأفسد .

ويجوز أن الخطاب لغير معين أيم كل مخاطب تحذيراً للمسلمين من أن تروج عليهم
حيل المنافقين وتنبه لهم إلى استطلاع أحوال الناس وذلك لا بد منه والظرف من قوله « فى
الحياة الدنيا » يجوز أن يتعلق (بمعجبك) فيراد بهذا الفريق من الناس المنافقون
الذين يظهرن كلمة الإسلام والرغبة فيه . على حد قوله تعالى « وإذا لقوا الذين
ءامنوا قالوا ءامنوا » أى إعجابك بقولهم لا يتجاوز الحصول فى الحياة الدنيا فإنك فى الآخرة

تجدهم بحالة لا تمجيك فهو تمهيد لقوله في آخر الآية « فحسبه جهنم » والظرفية المستفادة من (في) ظرفية حقيقية .

ويجوز أن يتعلق بكلمة (قوله) أى كلامه عن شئون الدنيا من محامد الوفاء في الحلف مع المسلمين والود للنبيء ولا يقول شيئاً في أمور الدين ، فهذا تنبيه على أنه لا يتظاهر بالإسلام فيراد بهذا الأخنس بن شريق .

وحرف (في) على هذا الوجه للظرفية المجازية بمعنى (عن) والتقدير قوله « عن الحياة الدنيا »

ومعنى يشهد الله على ما في قلبه أنه يقرن حسن قوله وظاهر تودده بإشهاد الله تعالى على أن ما في قلبه مطابق لما في لفظه ، ومعنى إشهاد الله حلفه بأن الله يعلم إنه صادق .
وإنما أقاد ما في قلبه معنى المطابقة لقوله لأنه لما أشهد الله حين قال كلاماً حلواً تعين أن يكون مدعياً أن قلبه كلسانه قال تعالى « يحلفون بالله لسمع ليسوا بكم » .

ومعنى « وهو ألد الخصام » أنه شديد الخصومة أى العداوة مشتق من لده يلد بفتح اللام لأنه من فعل ، تقول : لدت يا زيد بكسر الدال إذا خاصم ، فهو لاد ولدود فاللد شدّة الخصومة والألد الشديد الخصومة قال الحماسي ربيعة بن مقروم :

وَأَلَدَّ ذِي حَنْقٍ عَلَى كَأَنَّمَا تَغْلِي حَرَارَةُ صَدْرِهِ فِي مِرْجَلٍ

فألد صفة مشبهة وليس اسم تفضيل ، ألا ترى أن مؤنثه جاء على فعلاء فقالوا : لداً وجمعه جاء على فُعَل قال تعالى « وتذره قوماً ألدّاً » وحينئذ ففي إضافته للخصام إشكال ؛ لأنه يصير معناه شديد الخصام من جهة الخصام فقال في الكشف : إما أن تكون الإضافة على المبالغة فجعل الخصام ألد أى نُزِّل خصامه منزلة شخص له خصام فصاراً شيئاً فصحت الإضافة على طريقة المجاز العقلي ، كأنه قيل : خصامه شديد الخصام كما قالوا : جَنَّ جُنُونُهُ وقالوا : جَدَّ جَدُّهُ ، أو الإضافة على معنى في أى وهو شديد الخصام في الخصام أى في حال الخصام ، وقال بعضهم يقدر مبتدأ محذوف بـ (هو) تقديره : وهو خصامه ألد الخصام وهذا التقدير لا يصح لأن الخصام لا يوصف بالألد فتعني أن يؤوّل بأنه جعل بمنزلة الخصم وحينئذ فالتأويل مع عدم التقدير أولى ، وقيل الخصام هنا جمع خَصَم كَصَب وصِغاب وليس هو مصدراً وحينئذ تظهر الإضافة أى وهو ألد الناس المخاصمين .

وقوله تعالى « وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ » إذا ظرف تضمن معنى الشرط .
وتولى إما مشتق من التولية : وهي الإدبار والانصراف يقال ولي وتولى وقد تقدم قوله
تعالى « مَا وَلَّهُمْ مِنْ قَبْلِهِمْ » أى وإذا فارقك سعى في الأرض ليفسد .
ومتعلق تولى محذوف تقديره تولى عنك ، والخطاب المقدر يجرى على الوجهين المتقدمين
وإما مشتق من الولاية : يقال وَلِيَ البلد وتولاه ، أى وإذا صار واليا أى إذا تزعم ورأس
الناس سعى في الأرض بالفساد ، وقد كان الأخنس زعيم مواليه وهم بنو زهرة .
وقوله « سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا » السعى حقيقته المشى الحثيث قال تعالى « وَجَاءَ
رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى » ويطلق السعى على العمل والكسب ، قال تعالى : « وَمَنْ
أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا » وقال امرؤ القيس :

* فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة البيتين *

ويطلق على التوسط بين الناس لإصلاح ذات البين أو لتخفيف الإضرار قال عمرو
ابن كلثوم :

وَمِنَّا قَبْلَهُ السَّاعِي كُتِّبَ فَأَيُّ الْفَضْلِ إِلَّا قَدْ وَلِينَا

وقال لبید :

وهم السعاة إذا العشيرة أفضت البيت

ويطلق على الحرص وبذل العزم لتحصيل شيء كما قال تعالى في شأن فرعون « ثُمَّ ادْبَرَ
يَسْعَىٰ » فيجوز أن يكون هنا بالمعنيين الأول والرابع أى ذهب يسير في الأرض غازيا ومغيرا
ليفسد فيها .

فيكون إشارة إلى ما فعله الأخنس بزرع بعض المسلمين ، لأن ذلك مؤذن بكفره وكذبه
في مودة النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ لو كان وده صادقا لما آذى أتباعه .

أو إلى ما صنعه بزرع ثقيف على قول من قال من المفسرين إن الأخنس بيت ثقيفا
وكانت بينه وبينهم عداوة وهم قومه فأغار عليهم بمن معه من بنى زهرة فأحرق زروعهم وقتل
مواسيهم .

لأن صنيمه هذا بقوم وإن كانوا يومئذ كفارا لا يهيم المسلمين ضرهم ، ولأنه لم يفعله
انتصاراً للإسلام ولم يكن في حالة حرب معهم فكان فعله ينم عن خبث طوية لا تتطابق

مع ما يظهره من الخير ولين القول ؛ إذ من شأن أخلاق المرء أن تتأثر وتتظاهر بالله لا يرضى بإضرار عبيده ولو كفارا ضرا لا يجر إلى نفعهم ؛ لأنهم لم يغيروهم محلا لهم على الإيمان بل إفسادا وإتلافا ولذلك قال تعالى « والله لا يحب الفساد » .

وقوله « في الأرض » تأكيد لمندلول (سعى) لرفع توهم المجاز من أن يراد بالسعى العمل والاكتساب فأريد التنصيص على أن هذا السعى هو السير في الأرض للفساد وهو الغارة والتلصص لغير إعلاء كلمة الله ، ولذلك قال بعده « ليفسد فيها » فاللام للتعليل ، لأن الإفساد مقصود لهذا الساعي .

ويجوز أن يكون (سعى) مجازا في الإرادة والتدبير أى دبر الكيد لأن ابتكار الفساد وإعمال الحيلة لتحصيله مع إظهار النصيح بالقول كيدٌ ويكون ليفسد مفعولا به لفعل (سعى) والتقدير أراد الفساد في الأرض ودبره ، وتسكون اللام لام التبليغ كما تقدم في قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر - إلى قوله - ولتكمّلوا العدة » فاللام شبيهة بالزائد وما بعد اللام من الفعل المقدرة معه (أن) مفعول به كما في قوله تعالى « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » وقول جزء بن كليب الفقهسى :

تبغى ابن كوز والسفاهة كاسمها ليستاد منا أن شتونا لياليا

إذ التقدير تبغى الاستياد منا ، قال المرزوق « أتى بالفعل واللام لأن تبغى مثل أراد فكما قال الله عز وجل « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » والمعنى يريدون إطفاء نور الله كذلك قال تبغى ليستاد أى تبغى الاستياد منا اه .

وأقول : إن هذا الاستعمال يتأتى في كل موضع يقع فيه مفعول الفعل علة للفعل مع كونه مفعولا به ، فالبليغ يأتي به مقترنا بلام العلة اعتمادا على أن كونه مفعولا به يعلم من تقدير (أن) المصدرية .

ويكون قوله « في الأرض » متعلقا بسعى لإفادة أن سعيه في أمر من أمور أهل أرضكم ، وبذلك تكون إعادة « فيها » من قوله « ليفسد فيها » بيانا لإجمال قوله « في الأرض » مع إفادة التأكيد .

وقوله « ويهلك الحرث والنسل » بضم الياء أى يتلفه .

والحرث هنا مراد منه الزرع ، والنسل أطفال الحيوان مشتق من نسل الصوف نسولا

إذا سقط وانفصل ، وعندى أن إهلاك الحارث والنسل كناية عن اختلال ما به قوام أحوال الناس ، وكانوا أهل حرث وماشية فليس المراد خصوص هذين بل المراد ضياع ما به قوام الناس ، وهذا جار مجرى المثل ، وقيل الحارث والنسل هنا إشارة إلى ماصنع الأخنس بن شريق ، وأيا ما كان فالآية دالة على أن من يتسبب في مثل ذلك صريحا أو كناية مستحق للعقاب في الآخرة ولذلك عقب بجملة التذليل وهي « والله لا يحب الفساد » تحذيرا وتوبيخا .

ومعنى نفى المحبة نفى الرضا بالفساد ، وإلا فالمحبة - وهي اتعمال النفس وتوجه طبيعى يحصل نحو استحسان ناشئ - مستحيلة على الله تعالى فلا يصح تقيها فالمراد لازمها وهو الرضا عندنا وعند المعتزلة : الإرادة والمسألة مبنية على مسألة خلق الأفعال .

ولا شك أن القدير : إذا لم يرض بشيء يعاقب فاعله ، إذ لا يعوقه عن ذلك عائق وقد سمي الله ذلك فسادا وإن كان الزرع والحارث للمشركين ؛ لأن إتلاف خيرات الأرض رزء على الناس كلهم وإنما يكون القتال بإتلاف الأشياء التى هى آلات الإتلاف وأسباب الاعتداء .

والفساد ضد الصلاح ، ومعنى الفساد : إتلاف ما هو نافع للناس نفعا محضاً أو راجحاً ، وإتلاف الألبان مثلاً إتلاف نفع محض ، وإتلاف الخطب بعملة الخوف من الاحتراق إتلاف نفع راجح والمراد بالرجحان رجحان استعماله عند الناس لارجحان كمية النفع على كمية الضرر ، وإتلاف الأدوية السامة فساد ، وإن كان التداوى بها نادراً لكن الإهلاك بها كالمعدوم لما في عقول الناس من الوازع عن الإهلاك بها فيتفادى عن ضررها بالاحتياط في رواجها وبأمانة من تسلم إليه ، وأما إتلاف المنافع المرجوحة فليس من الفساد كإتلاف الخمر بله إتلاف ما لا نفع فيه بالمرّة كإتلاف الحيّات والعقارب والفيضان والكلاب الكلبية ، وإنما كان الفساد غير محبوب عند الله : لأن في الفساد بالتفسير الذى ذكرناه تعطيل لما خلقه الله في هذا العالم لحكمة صلاح الناس فإن الحكيم لا يحب تعطيل ما تقتضيه الحكمة ، فقتال العدو إتلاف للضرر الراجح ولذلك يقتصر في القتال على ما يحصل به إتلاف الضرر بدون زيادة ، ومن أجل ذلك نهى عن إحراق الديار في الحرب وعن قطع الأشجار إلا إذا رجع في نظر أمير الجيش أن بقاء شيء من ذلك يزيد قوة العدو ويطيل مدة القتال ويخاف منه على جيش المسلمين أن ينقلب إلى هزيمة وذلك يرجع إلى قاعدة : الضرورة تقدر بقدرها .

وقوله « وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم » أى وإذا وعظه واعظ بما يقتضى تذكيره بتقوى الله تعالى غضب لذلك ، والأخذ أصله تناول الشيء باليد ، واستعمل مجازاً مشهوراً فى الاستيلاء قال تعالى « وخذوهم واحصروهم » وفى القهر نحو فأخذناهم بالباساء . وفى التلقى مثل « أخذ الله ميثاق النبيين » ومنه أخذ فلان بكلام فلان ، وفى الاحتواء والإحاطة يقال أخذته الحى وأخذتهم الصيحة ، ومنه قوله هنا أخذته العزة أى احتوت عليه عزة الجاهلية .

والعزة صفة : يرى صاحبها أنه لا يقدر عليه غيره ولا يُعارض فى كلامه لأجل مكابته فى قومه واعتزاه بقوتهم قال السموأل :

ونكر إن شئنا على الناس قولهم ولا ينكرون القول حين تقول

ومنه العزة بمعنى القوة والغلبة وإنما تكون غالباً فى العرب بسبب كثرة القبيلة ، وقد نفى الشجاعة عن الكثرة ومن أمثالهم : وإنما العزة للكثرة ، وقالوا : لن نغلب من قلة وقال السموأل وما ضرنا أنا قليل وجارنا عزيز وجار الأكثرين ذليل ومنها جاء الوصف بالعزيز كما سيأتى فى قوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » .

ف (أل) فى (العزة) للمهد أى العزة المعروفة لأهل الجاهلية التى تمنع صاحبها من قبول اللوم أو التغيير عليه ، لأن العزة تقتضى معنى المنعة فأخذ العزة له كناية عن عدم إصغائه لنصح الناصحين .

وقوله « بالإثم » الباء فيه للمصاحبة أى أخذته العزة الملازمة للإثم والظلم وهو احتباس لأن من العزة ما هو محمود قال تعالى « والله العزة لرسوله وللمؤمنين » أى فمنعته من قبول الموعظة وأبقته حليف الإثم الذى اعتاده لا يرعوى عنه وهما قرينان .

وقوله فحسبه جهنم تفريع على هاتى الحالة ، وأصل الحسب هو الكافى كما سيحجىء عند قوله تعالى وقالوا « حسبنا الله ونعم الوكيل » فى آل عمران .

ولما كان كافى الشيء من شأنه أن يكون على قدره ومما يرضيه كما قال أبو الطيب « على قدر أهل العزم تأتي العزائم » أطلق الحسب على الجزاء كما هنا .

وجهنم علم على دار العقاب الموقدة ناراً ، وهو اسم ممنوع من الصرف قال بعض النحاة للعلمية والتأنيث ، لأن العرب اعتبرته كأسماء الأماكن وقال بعضهم للعلمية والعجمة وهو

قول الأكثر : جاء من لغة غير عربية ، ولذلك لا حاجة إلى البحث عن اشتقاقه ، ومن جملة عربيا زعم أنه مشتق من الجَهْم وهو الكراهية فزعم بعضهم أن وزنه فَعَمَلٌ بزيادة نون أصله فَعَمَلَ بنون واحدة ضعفت وقيل وزنه فعَلال بتكرير لامه الأولى وهى النون إلحاقاً له بالتحاسى ومن قال : أصلها بالفارسية كَهَنَام فَعربت جهنم .

وقيل أصلها عبرانية كِهَنَام بكسر الكاف وكسر الهاء فَعربت وأن من قال إن وزن فعَلال لا وجود له لا يلتفت لقوله لوجود دَوْنَك اسم واد بالعالية وَحَفَنَكى اسم للضعيف وهو بجاء مهملة وفاء مفتوحتين ونون ساكنة وكاف وألف وهما نادران ، فيكون جهنم نادرا ، وأما قول العرب رَكِيَّةُ جهنم أى بعيدة القعر فلا حجة فيه ، لأنه ناشىء عن تشبيه الركية بجهنم ، لأنهم يصفون جهنم أنها كالبحر العميقة المثلثة نارا قال ورقة بن نوفل أو أمية بن أبى الصلت يرثى زيدا بن عمرو بن نفيل وكانا معا ممن ترك عبادة الأوثان فى الجاهلية :

رَشَدْتُ وَأَنْعَمْتُ ابْنَ عَمْرٍو وَإِنَّمَا تَجَنَّبْتُ تَنُورًا مِنَ النَّارِ مُظْلِمًا

وقد جاء وصف جهنم فى الحديث بمثل ذلك وسمّاها الله فى كتابه فى مواضع كثيرة نارا وجعل « وقودها الناس والحجارة » وقد تقدم القول فى ذلك عند قوله تعالى « فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة » .

وقوله « ولبئس المهاد » أى جهنم ، والمهاد ما يُمهّد أى يُهَيِّأ لمن ينام ، وإنما سُمى جهنم مهادا تهكما ، لأن العصاة يُلقون فيها فتصادف جنوبهم وظهورهم .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ أُتْبَغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ

بِالْعِبَادِ ﴾ 207

هذا قسم « ومن الناس من يهيبك قوله » وذكره هنا بمنزلة الاسطراد استيعابا لقسمى الناس ، فهذا القسم هو الذى تمحض فعله للخير حتى بلغ غاية ذلك وهو تعريض نفسه التى هى أنفس الأشياء عليه للهلاك لأجل تحصيل ما يرضى الله تعالى وإنما رضا الله تعالى بفعل الناس للخير الذى أمرهم به .

وليشرى) معناه يبيع كما أن يشترى بمعنى يتتاع وقد تقدم ذلك في قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » .

واستعمل يشري هنا في البذل مجازا ، والمعنى ومن الناس من يبذل نفسه للهلاك ابتغاء مرضاة الله أى هلاكا في نصر الدين وهذا أعلى درجات الإيمان ، لأن النفس أغلى ما عند الإنسان . و « مرضاة الله » رضاه فهو مصدر رَضِيَ على وزن المفعل زيدت فيه التاء سماعا كالدعاة والمُسعاة ، في أسباب النزول قال سعيد بن المسيب نزلت في صهيب بن سنان التمرى بن النمر بن قاسط (1) الملقب بالرؤمي ، لأنه كان أسره الروم في الجاهلية في جهات الموصل واشتراه بنو كلب فكان مولا لهم وأثرى في الجاهلية بمكة وكان من المسلمين الأولين فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم خرج صهيب مهاجرا فلحق به نفر من قريش ليوثقوه فترل عن راحلته وانتل كنانته وكان راميا وقال لهم لقد علمتم أنى من أركم وأنتم الله تصلون إلى حتى أرى بما في كمانتي ثم أضرب بسيفي ما بقى في يدي منه شيء ، فقالوا: لا تركك تخرج من عندنا غنيا وقد جئنا صعلوكا ، ولكن دلنا على مالك ونحلي عنك وعاهدوه على ذلك فدلهم على ماله ، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال له حين رآه ربح البيع أبا يحيى وتلا عليه هذه الآية ، وقيل إن كفار مكة عذبوا صهيبا لإسلامه فافتدى منهم بماله وخرج مهاجرا ، وقيل : غير ذلك ، والأظهر أنها عامة ، وأن صهيبا أو غيره ملاحظ في أول من تشمله .

وقوله « والله رؤوف بالعباد » تذييل أى رؤوف بالعباد الصالحين الذين منهم من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ، فالأفة كناية عن لازمها وهو إيتاء الخيرات كالرحمة .

والظاهر أن التعريف في قوله (العباد) تعريف استغراق ، لأن الله رؤوف بجميع عباده وهم متفاوتون فيها فمنهم من تناله رافة الله في الدنيا وفي الآخرة على تفاوت فيهما يقتضيه علم الله وحكمته ، ومنهم من تناله رافة الله في الدنيا دون الآخرة وهم المشركون والكافرون ؛ فإن من رافته بسم أنه أعطاهم العافية والرزق ، ويجوز أن يكون التعريف تعريف العهد أى بالعباد الذين من هذا القبيل أى قبيل الذى يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله .

ويجوز أن يكون (أل) عوضا عن المضاف إليه كقوله فإن الجنة هي المأوى ، والعباد إذا

(1) كان صهيب من المؤمنين الأولين ، أسلم هو وعمار بن ياسر في يوم واحد ، شهد بدرًا ، وتوفي سنة ٣٧ هـ .

أضيف إلى اسم الجلالة يراد به عباد مقربون قال تعالى « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان »
فى سورة الحجر .

ومناسبة هذا التذييل للجملة أن المخبر عنهم قد بذلوا أنفسهم لله وجعلوا أنفسهم عبيده
فالله رءوف بهم كرامة الإنسان بعبدته فإن كان ما صدق (مَنْ) عاما كما هو الظاهر فى كل
من بذل نفسه لله ، فالمعنى والله رءوف بهم فعدل عن الإضرار إلى الإظهار ليكون هذا
التذييل بمنزلة المثل مستقلا بنفسه وهو من لوازم التذييل ، وليلدل على أن سبب الرأفة بهم
أنهم جعلوا أنفسهم عبادا له ، وإن كان ما صدق (مَنْ) صهييا رضى الله عنه فالمعنى والله
رءوف بالعباد الذين صهيب منهم ، والجملة تذييل على كل حال . والمناسبة أن صهييا كان
عبدا للروم ثم لطائفة من قريش وهم بنو كلب وهم لم يرأفوا به ، لأنه عذب فى الله فلما صار
عبدا لله رأف به .

وفى هذه الآية وهى قوله « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا - إلى قوله -
رءوف بالعباد » معان من معاني أدب النفوس ومراتبها وأخلاقيها تعلم المؤمنين واجب التوسم
فى الحقائق ودواخل الأمور وعدم الاغترار بالظواهر إلا بعد التجربة والامتحان ، فإن من
الناس من يغرب بحسن ظاهره وهو منطو على باطن سوء ويعطى من لسانه حلاوة تعبير وهو
يضمّر الشر والكيد قال المعري :

وقد يُخَلِّفُ الْإِنْسَانُ ظَنَّ عَشِيرَةٍ وَإِنْ رَاقَ مِنْهُ مَنَظَرٌ وَرُوءَا

وقد شمل هذا الحال قول النبي صلى الله عليه وسلم « إن من البيان لسحرا » بأحد معنييه
المحتوى عليهما وهو من جوامع الكلم وتبلغ هلهة دينه إلى حد أن يشهد الله على أن ما يقوله
صدق وهو بعكس ذلك يبيت فى نفسه الخصام والكراهية .

وعلامه الباطن تكون فى تصرفات المرء فالذى يحب الفساد ويهلك الحرث والنسل لا يكون
صاحب ضمير طيب ، وأن الذى لا يصنئ إلى دعوة الحق إذا دعوته إليه ويظهر عليه الاعتزاز
بالظلم لا يرعوى عن غيه ولا يترك أخلاقه الذميمة ، والذى لا يشج بنفسه فى نصرة الحق
ينبئ خلقه عن إيثار الحق والخير على الباطل والفساد ومن لا يرأف فالله لا يرأف به .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ يَكُونُ عَدُوًّا مُبِينًا فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾²⁰⁸
209

استئناف على طريقة الاعتراض انتهزا للفرصة بالدعوة إلى الدخول في السلم ، ومناسبة ذكره عقب ما قبله أن الآيات السابقة اشتملت على تقسيم الناس تجاه الدين مراتب ، أعلاها «من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله لأن النفس أعلى ما يبذل ، وأقلها من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام» أي يضرر الكيد ويفسد على الناس ما فيه تنفع الجميع وهو خيرات الأرض ، وذلك يشتمل على أنه اعتدى على قوم مسلمين فناسب بعد ذلك أن يدعى الناس إلى الدخول فيما يطاق عليه اسم السلم وهذه المناسبة تقوى وتضعف بحسب تعدد الاحتمالات في معنى طلب الدخول في السلم .

والخطاب نبأها الذين آمنوا خطاب للمسلمين على عادة القرآن في إطلاق هذا العنوان ، ولأن شأن الموصول أن يكون بمنزلة المرفع بلام العهد .

و (الدخول) حقيقة تفوذ الجسم في جسم أو مكان محوط كالبيت والمسجد ، ويطلق مجازا مشهورا على حلول المكان الواسع يقال دخل بلاد بني أسد وهو هنا مستعار للاتباع والالتزام وشدة التلبس بالفعل .

و (السلم) بفتح السين وكسرها مع سكون اللام ، قرأ نافع وابن كثير والكسائي وأبو جعفر بفتح السين وقرأ باقي العشرة بكسر السين ، ويقال سلم بفتح السين واللام قال تعالى « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمننا » وحقيقة السلم الصلح وترك الحرب قال عباس ابن مرداس :

السَّلْمُ نَأْخُذُ مِنْهَا مَا رَضِيتَ بِهِ وَالْحَرْبُ تَكْفِيكَ مِنْ أَنْفَاسِهَا جُزَعٌ
وشواهد هذا كثيرة في كلامهم وقال زهير :

وقد قلنا إن ندرك السِّلْمَ واسما

بكسر السين واشتقاقه من السلامة وهي النجاة من ألم أو ضرر أو عناد يقال أسلم نفسه لفلان أي أعطاه إياها بدون مقاومة ، واستسلم طلب السِّلْم أي ترك المقاومة ، وتقول العرب : أسلم

أم حرب ، أى أنت مسالم أم محارب ، وكلها معان متولدة بعضها من بعض فلذلك جزم أئمة اللغة بأن السلم بكسر السين وفتحها وبالتحريك يستعمل كل واحد منهما فيما يستعمل فيه الآخر قالوا ويطلق السلم بلغاته الثلاث على دين الإسلام ونسب إلى ابن عباس ومجاهد وقتادة وأنشدوا قول امرئ القيس بن عابس الكندى فى قضية ردة قومه :

دَعَوْتُ عَشِيرَتِي لِلسَّلَامِ لَمَّا رَأَيْتُهُمْ مَوًّا تَوَلَّوْا مُدْبِرِينَ
فَلَسْتُ مُبَدِّلًا بِاللَّهِ رَبًّا وَلَا مُسْتَبَدِّلًا بِالسَّلَامِ دِينًا

وهذا الإطلاق انفراد بذكره أصحاب التفسير ولم يذكره الراغب فى مفردات القرآن ولا الزمخشري فى الأساس وصاحب لسان العرب وذكره فى القاموس تبعاً للمفسرين وذكره - الزمخشري فى الكشف حكاية قول فى تفسير السلم هنا فهو إطلاق غير موثوق بثبوته وببيت الكندى يحتمل معنى المسألة أى المسألة للمسلمين ويكون قوله « دينا » بمعنى العادة اللازمة كما قال المثقب العبدى :

تقول وقد أدرت لها وضيئى أهذا دينه أبداً ودينى

وعن أبى عمرو بن العلاء السلم بكسر السين هو الإسلام والسلم بفتح السين المسألة ، ولذلك قرأ ادخلوا فى السلم فى هذه السورة بكسر السين لا غير وقرأ التى فى سورة الأتقال والتى فى سورة محمد صلى الله عليه وسلم بفتح السين قال الطبرى توجيهها منه لمعناه هنا إلى أنه الإسلام دون الآيتين الأخريين .

وأنكر المبرد هذه التفرقة وقال: اللغة لا تؤخذ هكذا وإنما تؤخذ بالسمع لا بالقياس ويحتاج من فرق إلى دليل .

فكون السلم من أسماء الصلح لا خلاف فيه بين أئمة اللغة فهو مراد من الآية لا محالة وكونه يطلق على الإسلام إذا صح ذلك جاز أى يكون مراداً أيضاً ويكون من استعمال المشترك فى معنييه .

فعلى أن يكون المراد بالسلم المسألة كما يقتضيه خطابهم بآيها الذين آمنوا الذى هو كاللقب للمسلمين كان المعنى أمرهم بالدخول فى المسألة دون القتال ، وكما تقتضيه صيغة الأمر فى (ادخلوا) من أن حقيقتها طلب تحصيل فعل لم يكن حاصلًا أو كان مُفَرَّطًا فى بعضه .

فالذى يبدو لى أن تكون مناسبة ذكر هذه الآية عقب ما تقدم هي أن قوله تعالى

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» الآيات تهية لقتال المشركين لصدهم المسلمين عن البيت وإرجافهم بأنهم أجمعوا أمرهم على قتالهم ، والإرجاف بقتل عثمان بن عفان بمكة حين أرسله رسول الله إلى قريش ، فذكر ذلك واستطرد بعده ببيان أحكام الحج والعمرة فلما قضى حق ذلك كله وألحق به ما أمر الله بوضعه في موضعه بين تلك الآيات ، استؤنف هنا أمرهم بالرضا بالسلم والصلح الذي عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة عام الحديبية ، لأن كثيرا من المسلمين كانوا آسفين من وقوعه ومنهم عمر بن الخطاب فقد قال : ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فكيف نعطي الدنية في ديننا رواه أهل الصحيح فتكون مدة ما بين نزول المسلمين بالحديبية وتردد الرسل بينهم وبين قريش وما بين وقوع الصلح هي مدة نزول الآيات من قوله تعالى «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» إلى هنا . واعلم أنه إذا كان الضمير في قوله تعالى «هل ينظرون» راجعا إلى من الناس من يعجبك أو من الناس من يشري نفسه كما سيأتي يكون قوله «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ» اعتراضا بين الجملة ذات المعاد والجملة ذات الضمير .

فأما إذا فسر السلم بالإسلام أي دين الإسلام فإن الخطاب بآيها الذين آمنوا وأمر المؤمنين بالدخول في الإسلام يؤوّل بأنه أمر بزيادة التمسك منه والتغلغل فيه لأنه يقال دخل الإيمان في قلبه إذا استقر وتمسك ، قال تعالى «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» . وقال النابغة :

أَبَى غَفَاتِي أَنَّى إِذَا مَا ذَكَرْتُهُ تَحَرَّكَ دَاخِلِي فِي قُودِي دَاخِلُ

وهذا هو الظاهر . فيراد بالأمر في (ادخلوا) الدوام على ذلك وقيل أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا الإيمان فتكون خطابا للمنافقين .

فيؤوّل قوله «الذين آمنوا» بمعنى أظهروا الإيمان فيكون تهكما بهم على حد قوله « وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون » فيكون خطابا للمنافقين وهذا تأويل بعيد لأن الذين آمنوا صار كاللقب لمن اتبع الدين اتباعا حقا ، ولأن الظاهر على هذا أن يثبت للمنافقين وصف الإسلام ويطلب منهم الإيمان دون العكس ، بدليل قوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » .

وقيل المراد بالذين آمنوا: الذين آمنوا من اليهود كمعبد الله بن سلام فيؤوّل ادخلوا بمعنى

شدة التلبس أى بترك ما لم يحىء به الدين، لأنهم استمروا على تحريم السبت وترك شرب ألبان الإبل وبعض ما اعتادوه من أحوالهم أيام تهودهم إذا صح ما رواه أهل أسباب النزول أن طائفة من مؤمنى اليهود فعلوا ذلك .

ويجوز أن يكون المراد من السلم هنا المعنى الحقيقى ويراد السلم بين المسلمين بأمرهم الله تعالى بعد أن اتصفوا بالإيمان بألا يكون بعضهم حربا لبعض كما كانوا عليه فى الجاهلية ، وبتناسي ما كان بين قبائلهم من العداوات ، ومناسبة ذكر هذا عقب ما تقدم أنهم لما أمروا بذكر الله كذكرم آباءهم وكانوا يذكرون فى موسم الحج ترأيتهم ويفخرون فخرا قد يفضى إلى الحمية ، أمروا عقب ذلك بالدخول فى السلم ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى خطبة حجة الوداع « لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضهم رقاب بعض » فتكون الآية تكملة للأحكام المتعلقة بإصلاح أحوال العرب التى كانوا عليها فى الجاهلية ، وبها تكون الآية أصلا فى كون السلم أصلا للإسلام وهو رفع التهاجر كما قال الشاطبى أى التقاتل وما يفضى إليه ، وإما أن يكون المراد من السلم هنا السلم مع الله تعالى على معنى المجاز : أى ادخلوا فى مسالة الله تعالى باتباع أوامره واجتناب منهيته كما أطلق الحرب على المعصية مجازا فى قوله تعالى « فأذنوا بحرب من الله ورسوله » وفى الحديث القدسى الذى رواه الترمذى « من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب » .

(وكافة) اسم يفيد الإحاطة بأجزاء ما وصف به ، وهو فى صورة صوغه كصوغ اسم الفاعلة من كَفَّ ولكن ذلك مصادفة فى صيغة الوضع ، وليس فيها معنى الكف ولا حاجة إلى تكلف بيان المناسبة بين صورة لفظها وبين معناها المقصود فى الكلام اقلة جدوى ذلك ، وتفيد مُفَاد ألفاظ التوكيد الدالة على الشمول والإحاطة .

والتاء المقترنة بها ملازمة لها فى جميع الأحوال كيفما كان المؤكد بهامؤثنا كان أو مذكرا مفردا أو جمعا ، نحو « وقاتلوا المشركين كافة » ، وأكثر ما يستعمل (كافة) فى الكلام أنه حال من اسم قبله كما هنا فقوله « كافة » حال من ضمير ادخلوا أى حالة كونكم « جميعا » لا يُستثنى منكم أحد ، وقال ابن هشام فى معنى اللبيب عند الكلام على الجهة الخامسة من الباب الخامس فى ذكر الحال من الفاعل ومن المفعول أن (كافة) إذا استعملت فى معنى الجملة والإحاطة لا تكون إلا حالا مما جرت عليه ، ولا تكون إلا نكرة ولا

يكون موصوفها إلا مما يعقل ، ولكن الزجاج والزخشرى جوزا جعل كافة حالا من السلم والسلم مؤنث ، وفي الحواشي الهندية على المغنى للداميني أنه وقع كافة اسما لغير العاقل وغير حال بل مضافا في كتاب عمر بن الخطاب لآل كافة « قد جمعت لآل كافة على كافة بيت مال المسلمين لكل عام مائتي مثقال ذهبا إبريزا في كل عام » .

واعلم أن تحجير ما لم يستعمله العرب إذا سوغته القواعد تضيق في اللغة وإنما يكون اتباع العرب في استعمالهم أدخل في الفصاحة لا موجبا للوقوف عنده دون تعدية فإذا ورد في القرآن فقد نهض .

وقوله « ولا تتبعوا خطوات الشَّيْطَانِ » ، تحذير مما يصدمهم عن الدخول في السلم المأمور به بطريق النهي ، عن خلاف المأمور به ، وفائدته التنبيه على أن ما يصدر عن الدخول في السلم هو من مسالك الشيطان المعروف بأنه لا يشير بالخير ، فهذا النهي إما أخص من المأمور به مع بيان علة الأمر إن كان المراد بالسلم غير شعب الإسلام مثل أن يكون إشارة إلى ما خامر نفوس جمهورهم من كراهية إعطاء الدنية للمشركين بصلح الحديبية كما قال عمر « ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فلم نمطى الدِّينَةَ في ديننا » وكما قال سهل ابن حنيف يوم صفين « أيها الناس اتَّهِمُوا الرَّأْيَ فلقد رأيتنا يوم أبي جندل ولونستطيع أن نردَّ على رسول الله فِعْلَهُ لَفَعَلْنَا والله ورسوله أعلم » بإعلامهم أن ما فعله رسول الله لا يكون إلا خيرا ، كما قال أبو بكر لعمر إنه رسول الله ولن يضيعة الله أبدا تنبيها لهم على أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو من وساس الشيطان ، وإما لمجرد بيان علة الأمر بالدخول في السلم إن كان المراد بالسلم شعب الإسلام، والكلام على معنى لا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ، وما فيه من الاستعارة تقدم عند قوله تعالى « يا أيها الناس كاواما في الأرض حلَّلا طيبيل الآية » .

وقوله تعالى « فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فاعلموا أن الله عزيز حكيم » تفريع على النهي أى فإن اتبعت خطوات الشيطان فزلتم أو فإن زلتم فاتبعتم خطوات الشيطان وأراد بالزلل المخالفة للنهي .

وأصل الزلل الزلق أى اضطراب القدم وتحركها في الموضع المقصود إثباتها به، واستعمل الزلل هنا مجازا في الضرر الناشئ عن اتباع الشيطان من بناء التمثيل على التمثيل ؛ لأنه لما شبهت

هيئة من يعمل بوسوسة الشيطان بهيئة الماشى على أثر غيره شبه ما يمتريه من الضر في ذلك المشى بزلزل الرجل في المشى في الطريق المزلقة ، وقد استفيد من ذلك أن ما يأمر به الشيطان هو أيضا بمنزلة الطريق المزلقة على طريق المسكنية وقوله « زلتم » تخييل وهو تمثيلية فهو من التخييل الذى كان مجازا والمجاز هنا في مركبه .

والبيّنات: الأدلة والمعجزات ومجيئها ظهورها وبيانها ، لأن المجيء ظهور شخص الجائى بعد غيبته .

وحجى في الشرط بإن لندرة حصول هذا الزلزل من الذين آمنوا أو لعدم رغبة التكلم في حصوله إن كان الخطاب لمن آمن بظاهره دون قلبه .

وفيه إشارة إلى أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو زلة عظيمة .
وقوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » جواب الشرط ، « وإن الله عزيز حكيم » ، مفعول اعلوا ، والمقصود علم لازمه وهو العقاب .

والعزيز فمیل من عز إذا قوى ولم يُغلب ، وأصله من العزة وقد مر الكلام عليها عند قوله « أخذته العزة » وهو ضد ، فكان العلم بأنه تعالى عزيز مستلزما لتحقيقهم أنه معاقبهم لا يفلتهم ، لأن العزيز لا ينجو من يناوئه .

والحكيم يجوز أن يكون اسم فاعل من حكم أى قوى الحكم ، ويحتمل أنه المحكم للأمر فهو من حجى فمیل بمعنى مُفعل ، ومناسبتة هنا أن المتقن للأمر لا يفلت مستحق العقوبة ، فالكلام وعيد وإلا فإن الناس كلهم يعلمون أن الله عزيز حكيم .

ولك أن تجعل قوله « فاعلموا » تنزيلا لعلمهم منزلة العدم لعدم جريهم على ما يقتضيه من المبادرة إلى الدخول في الدين أو لمخالفة أحكام الدين أو من الامتناع بالصلح الذى عقده الرسول .

وإنما قال تعالى « من بعد ما جاء تكم البيّنات » إعتذارا لهم ، وفيه إشارة إلى أنهم يجب عليهم تفويض العلم إلى الله الذى أوحى إلى رسوله بإبرام الصلح مع المشركين ، لأنه ما أوحاه الله إلا لمصلحة وليس ذلك بوهن للمسلمين ، لأن الله عزيز لا يهن لأحد ، ولأنه حكيم يضع الأمور في مواضعها ، ويختار للمسلمين ما فيه نصر دينه وقد رأيت البيّنات الدالة على عناية الله برسوله وأنه لا يخزيه ولا يضيع أمره ومن تلك البيّنات ما شاهدوه من النصر يوم بدر .

وإن كان المراد الدخول في الإسلام أو الدوام عليه فالمعنى : (فإن زلّتم) : الاتصاف بما ينافي الأمر بالدخول في السلم، والمراد بالبينات المعجزات الدالة على صدق الرسول، نقل الفخر عن تفسير القاضي عبد الجبار دلت الآية على أن المؤاخذه بالذنب لا تحصل إلا بعد البيان وأن المؤاخذه تكون بعد حصول البينات لا بعد حصول اليقين من السكف، لأنه غير معذور في عدم حصول اليقين إن كانت الأدلة كافية .

وفي الكشف روى أن قارئاً قرأ هذه الآية فإن الله غفور رحيم فسمعه أعرابي فأنكره وقال لا يقول الحكيم كذا لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه اهـ وفي القرطبي عن تفسير النقاش نسبة مثل هذه القصة إلى كعب الأحبار، وذكر الطيبي عن الأصمعي قال كنت أقرأ : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله غفور رحيم ، وبجني أعرابي فقال كلام من هذا ؟ قلت كلام الله . . قال : ليس هذا كلام الله فانتبهت فقرأت والله عزير حكيم فقال أصبت هذا كلام الله فقلت أقرأ القرآن ؟ قال لا قلت من أين علمت ؟ قال يا هذا عزّ فحَكَمَ ففقطع ولو غفر ورَحِمَ لَمَا قَطَعَ .

﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَمِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ 210

إن كان الإضمار جارياً على مقتضى الظاهر فضمير ينظرون راجع إلى معاد مذكور قبله ، وهو إما من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ، وإما إلى من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، أو إلى كليهما لأن الفريقين ينتظرون يوم الجزاء ، فأحد الفريقين ينتظره شكاف الوعيد بالعذاب ، والفريق الآخر ينتظره انتظار الراجي للثواب .

ونظيره قوله « فهل ينتظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا إني معكم من المنتظرين » فانتظارهم أيام الذين خلوا انتظار توقع سوء وانتظار النبي معهم انتظار تصديق وعيمده .

وإن كان الإضمار جارياً على خلاف مقتضى الظاهر فهو راجع إلى المخاطبين بقوله ادخلوا في السلم وما بعده ، أو إلى الذين زلوا المستفاد من قوله « فإن زلّتم » ، وهو حينئذ التفات من الخطاب إلى النية ، إما لمجرد تجديد نشاط السامع إن كان راجعاً إلى المخاطبين بقوله يا أيها

الذين آمنوا ، وإما لزيادة نكتة إبعاد المخاطبين بقوله (فإن زلتم) عن عز الحضور ، قال القرطبي هل ينظرون معنى التاركين الدخول في السلم ، وقال الفخر الضمير لليهود بناء على أنهم المراد من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم أي يا أيها الذين آمنوا بالله وبعض رسله وكتبه على أحد الوجوه المتقدمة وعلى أن السلم أريد به الإسلام ، ونكتة الالتفات على هذا القول هي هي .

فإن كان الضمير لمن يعجبك أوله ولن يشرى نفسه ، فالجملته استئناف بياني ، لأن هاتين الحالتين المجيبتين في الخير والشر تثيران سؤال من يسأل عن جزاء كلا الفريقين فيكون قوله هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله جوابا لذلك ، وإن كان الضمير راجعا إلى الذين آمنوا فجملة « هل ينظرون » استئناف للتحريض على الدخول في الإسلام خشية يوم الجزاء أو طمعا في ثوابه وإن كان الضمير للذين زلوا من قوله فإن زلتم فالجملته بدل اشتمال من مضمون جملة فإن الله عزيز حكيم لأن معناه فإن زلتم فالله لا يفلتكم لأنه عزيز حكيم ، وعدم الإفلات يشتمل على إتيان أمر الله والملائكة ، وإن كان الضمير عائدا إلى اليهود فهو توبيخ لهم على مكابرتهم عن الاعتراف بحقيقة الإسلام .

وعلى كل الاحتمالات التي لا تتنافى فقد جاء نظم قوله هل ينظرون بضمير الجمع نظما جامعا للمحامل كلها مما هو أثر من آثار إعجاز هذا الكلام المجيد الدال على علم الله تعالى بكل شيء . وحرف (هل) مفيد الاستفهام ومفيد التحقيق ويظهر أنه موضوع للاستفهام عن أمر يراد تحقيقه ، فلذلك قال أئمة المعاني إن هل لطلب تحصيل نسبة حكمية تحصل في علم المستفهم وقال الزمخشري في الكشاف: إن أصل هل أنها مرادفة قد في الاستفهام خاصة ، يعني قد التي للتحقيق وإنما اكتسبت إفادة الاستفهام من تقدير همزة الاستفهام معها كما دل عليه ظهور الهمزة معها في قول زيد الخيل :

سائل فوارس برّجوع بشدتنا أهل راؤنا بسفح القاع ذي الأكم

وقال في الفصل: وعن سيبويه أن هل بمعنى قد إلا أنهم تركوا الألف قبلها ؛ لأنها لا تقع إلا في الاستفهام اه . يعني أن همزة الاستفهام ألزمت حذفها للاستغناء عنها بملزمة هل للوقوع في الاستفهام ، إذ لم يقل أحد أن هل ترد بمعنى قد مجردة عن الاستفهام فإن موارد ها في كلام العرب وبالقرآن يبطل ذلك ونسب ذلك إلى الكسائي والقراء والمبرد في قوله تعالى « هل أتى

على الإنسان حين من الدهر» ولعلمهم أرادوا تفسير المعنى لا تفسير الإعراب ولا نعرف في كلام العرب اقتران هل بحرف الاستفهام إلا في هذا البيت ولا ينهض احتجاجهم به لإمكان تخويله على أنه جمع بين حرفي استفهام على وجه التأكيد كما يؤكد الحرف في بعض الكلام كقول مسلم بن معبد الوالبي :

فَلَا وَاللَّهِ لَا يُلْفَى إِلَّا بِى وَلَا لِلِّمَا بِهِمْ أَبَدًا دَوَاءً

فجمع بين لا مجرى جر ، وأياً ما كان فإن هل تمحضت لإفادة الاستفهام في جميع مواقعها ، وسيأتى هذا في تفسير قوله تعالى «هل أتى على الإنسان حين من الدهر» في سورة الإنسان . والاستفهام إنكارى لا محالة بدليل الاستثناء ، فالكلام خبر في صورة الاستفهام .

والنظر : الانتظار والترب يقال نظره بمعنى ترقبه ، لأن الذى يترقب أحدا يوجه نظره إلى صوبه ليرى شبحه عندما يبدو ، وليس المراد هنا نفي النظر البصرى أى لا ينظرون بأبصارهم في الآخرة إلا إتيان أمر الله والملائكة ، لأن الواقع أن الأبصار تنظر غير ذلك ، إلا أن يراد أن رؤيتهم غير ذلك كالعدم لشدة هول إتيان أمر الله ، فيكون قصرا ادعائيا ، أو تسلب أبصارهم من النظر لغير ذلك .

وهذا المركب ليس مستعملا فيما وضع له من الإنكار بل مستعملا إما في التهديد والوعيد وهو الظاهر الجارى على غالب الوجوه المتقدمة في الضمير ، وإما في الوعد إن كان الضمير لمن يشرى نفسه ، وإما في القدر المشترك وهو العدة بظهور الجزاء إن كان الضمير راجعا للفريقين ، وإما في التهمك إن كان المقصود من الضمير المنافقين اليهود أو المشركين ، فأما اليهود فإنهم كانوا يقولون لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة .

ويجوز على هذا أن يكون خبرا عن اليهود : أى أنهم لا يؤمنون ويدخلون في السلم حتى يروا الله تعالى في ظلل من الغمام على نحو قوله تعالى «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتب بكل آية ما تبعوا قبلتك» .

وأما المشركون فإنهم قد حكى الله عنهم «وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا - إلى قوله - أو تأتي بالله والملائكة قبيلا» ، وسيجىء القول مشبعا في موقع هذا التركيب ومعناه عند الكلام على قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» في سورة البقرة .

و (الظل) بضم ففتح اسم جمع ظلة ، والظلة تطلق على معان والذي تلخص لى من حقيقةها فى اللغة أنها اسم لشبه صفة مرتفعة فى الهواء تتصل بجدار أو ترتكز على أعمدة يُجَلَس تحتها لتوق شعاع الشمس ، فهى مشتقة من اسم الظل جعلت على وزن فُعْلَة بمعنى مفعولة أو مفعول بها مثل القبضة بضم القاف لما يقبض باليد ، والغرفة بضم الغين لما يغترف باليد كقوله تعالى « إلا من اغترف غرفة بيده » فى قراءة بعض العشرة بضم الغين .
وهى هنا مستعمارة أو مشبه بها تشبيهاً بليغاً: السحابات العظيمة التى تشبه كل سحابة منها ظلة القصر .

و « من الغمام » بيان للمشبه وهو قرينة الاستمارة ونظيره قوله تعالى « لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل » .

والإتيان حضور الذات فى موضع من موضع آخر سبق حصولها فيه وأسند الإتيان إلى الله تعالى فى هذه الآية على وجه الإتيان فاقضى ظاهره اتصاف الله تعالى به ، ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالاً فى مكان بعد أن لم يكن به حتى يصح الإتيان وكان ذلك يستلزم الجسم والله منزّه عنه ، تعين صرف اللفظ عن ظاهره بالدليل العقلى ، فإن كان الكلام خبراً أو تهكماً فلا حاجة للتأويل ، لأن اعتقادهم ذلك مدفوع بالأدلة وإن كان الكلام وعيداً من الله لزم التأويل ، لأن الله تعالى موجود فى نفس الأمر لكنه لا يتصف بما هو من صفات الحوادث كالتنقل والتمدّد لما علمت ، فلا بد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعرى فى تأويل التشابه ، وهذا التأويل إما فى معنى الإتيان أو فى إسناده إلى الله أو بتقدير محذوف من مضاف أو مفعول ، وإلى هذه الاحتمالات ترجع الوجوه التى ذكرها المفسرون :

الوجه الأول ذهب سلف الأمة قبل حدوث تشكيكات الملاحدة إلى إقرار الصفات التشابهية دون تأويل فالإتيان ثابت لله تعالى ، لكن بلا كيف فهو من التشابه كالاستواء والنزول والرؤية أى هو إتيان لا كإتيان الحوادث .

فأما على طريقة الخلف من أئمة الأشعرية لدفع مطاعن الملاحدة فتجىء وجوه منها :
الوجه الثانى : أقول يجوز تأويل إتيان الله بأنه مجاز فى التجلى والاعتناء إذا كان الضميراجما لمن يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، أو بأنه مجاز فى تعلق القدرة التنجيزى بإظهار الجزاء

إن كان الضمير راجعا للفريقين ، أو هو مجاز في الاستئصال يقال أنا هم الملك إذا عاقبهم قاله القرطبي ، قلت وذلك في كل إتيان مضاف إلى منتقم أو عدو أو فاتح كما تقول: أنا هم السبع بمعنى أهل كهم وأنا هم الوباء ولذلك يقولون أنى عليه بمعنى أهلكه واستأصكه ، فلما شاع ذلك شاع إطلاق الإتيان على لازمه وهو الإهلاك والاستئصال قال تعالى «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا» وقال - فأتى الله بنيانهم من القواعد « وليس قوله « في ظلل من الغمام » بمناف لهذا المعنى ، لأن ظهور أمر الله وحدث تعلق قدرته يكون محفوقا بذلك لتشعر به الملائكة وسيأتى بيان (في ظلل من الغمام) قريبا .

الوجه الثالث : إسناد الإتيان إلى الله تعالى إسناد مجازى : وإنما يأتيهم عذاب الله يوم القيامة أو في الدنيا وكونه « في ظلل من الغمام » زيادة تنويه بذلك المظهر ووقعه لدى الناظرين .

الوجه الرابع : يأتيهم كلام الله الدال على الأمر ويكون ذلك الكلام مسموعا من قبل ظلل من الغمام تحفه الملائكة .

الوجه الخامس : أن هنالك مضافا مقدرا أي يأتيهم أمر الله أي قضاؤه بين الخلق أو يأتيهم بأمر الله بدليل نظائره في القرآن أو يأتي أمر ربك وقوله : « فجاءها بأسنا بيانا » ولا يخفى أن الإتيان في هذا يتعين أن يكون مجازا في ظهور الأمر .

الوجه السادس : حذف مضاف تقديره ، آيات الله أو بيناته أى دلائل قدرته أو دلائل صدق رسله ويبيده قوله « في ظلل من الغمام » إلا أن يرجع إلى الوجه الخامس أو إلى الوجه الثالث .

الوجه السابع : أن هنالك معهولا محذوفا دل عليه قوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » والتقدير أن يأتيهم الله بالعذاب أو بأسه .

والأحسن : تقدير أمر عام يشمل الخير والشر لتكون الجملة وعدا ووعيدا .

وقد ذكرت في تفسير قوله تعالى « منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشبهات » في سورة آل عمران ما يتحصل منه أن ما يجرى على اسمه تعالى من الصفات والأحكام وما يسند إليه من الأفعال في الكتاب والسنة أربعة أقسام : قسم اتصف الله به على الحقيقة كالوجود والحياة لكن بما يخالف المعارف فينا ، وقسم اتصف الله بلازم مدلوله وشاع ذلك حتى صار

التبادر من المعنى المناسب دون الملزومات مثل الرحمة والغضب والرضا والمحبة ، وقسم هو متشابه وتأويله ظاهر ، وقسم متشابه شديد التشابه .

وقوله تعالى « في ظلل من الغمام » أشد إشكالا من إسناد الإتيان إلى الله تعالى لاقتضائه الظرفية ، وهي مستحيلة على الله تعالى ، وتأويله إما بأن (في) بمعنى الباء أى « يأتهم بظلل من الغمام » وهي ظلل تحمل العذاب من الصواعق أو الريح العاصفة أو نحو ذلك إن كان العذاب دنيويا ، أو « في ظلل من الغمام » تشتمل على ما يدل على أمر الله تعالى أو عذابه « وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم » وكان رسول الله إذا رأى السحاب رأى في وجهه الخوف من أن يكون فيه عذاب ، أو على كلامه تعالى ، أو الحاجة لأنوار يجعلها الله علامة للناس يوم القيامة على ابتداء فصل الحساب يدرك دلائها أهل الموقف وبالاكتشاف الوجداني ، وفي تفسير القرطبي والفخر قيل : إن في الآية تقديما وتأخيرا ، وأصل الكلام أن يأتهم الله والملائكة في ظلل من الغمام ، فالغمام ظرف لإتيان الملائكة ، وروى أن ابن مسعود قرأها كذلك ، وهذه الوجوه كلها مبنية على أن هذا إخبار بأمر مستقبل ، فأما على جعل ضمير ينظرون مقصودا به المنافقون من المشركين أو اليهود بأن يكون الكلام تهكما أى ماذا ينتظرون في التباطؤ عن الدخول في الإسلام ، ما ينتظرون إلا أن يأتهم الله في أحوال اعتقدها فيكلمهم ليدخلوا في الدين ، فإنهم قالوا لموسى : لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واعتقدوا أن الله في الغمام ، أو يكون المراد تعريضا بالمشركين ، وبعض التأويلات تقدمت مع تأويل الإتيان .

وقراء الجمهور « والملائكة » بالرفع عطفا على اسم الجلالة ، وإسناد الإتيان إلى الملائكة لأنهم الذين يأتون بأمر الله أو عذابه وهم الموكل إليهم تنفيذ قضائه ، وإسناد الإتيان إليهم حقيقة فإن كان الإتيان المسند إلى الله تعالى مستعملا في معنى مجازي فهو مستعمل بالنسبة للملائكة في معناه الحقيقي فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، وإن كان إسناد الإتيان إلى الله تعالى مجازا في الإسناد فإسناده إلى الملائكة بطريق العطف حقيقة في الإسناد ولا مانع من ذلك ؛ لأن المجاز الإسنادى عبارة عن قصد التكلم مع القرينة ، قال محمد بن نور يمدح عبد الملك :

أناك بنى الله الذى نور الهدى ونور وإسلام عليك دليل

فأسند الإتيان به إلى الله وهو إسناد حقيقى ثم أسنده بالعطف للنور والإسلام ، وإسناد

الإيتان به إليهما مجازى لأنهما : سبب الإيتان به ألا ترى أنه قال « عليك دليل » .
وقرأ أبو جعفر « والملائكة يحرسونهم » (الملائكة) عطف على (ظلم).

وقوله « وقضى الأمر » إما عطف على جملة هل ينظرون إن كانت خبرا عن المخبر عنهم والفعل الماضي هنا مراد منه المستقبل ، ولكنه أتى فيه بالماضى تنبيها على تحقيق وقوعه أو قرب وقوعه ، والمعنى ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله وسوف يقضى الأمر ، وإما عطف على جملة ينظرون إن كانت جملة هل ينظرون وعيدا أو وعدا والفعل كذلك للاستقبال ، والمعنى ما يترقبون إلا بحسب أمر الله وقضاء الأمر .

وإما جملة حالية والماضى على أصله وحذفت قد ، سواء كانت جملة هل ينظرون خبرا أو وعدا وعيدا أى وحينئذ قد قضى الأمر ، وإما تنبيه على أنهم إذا كانوا ينتظرون لتصديق محمد أن يأتيهم الله والملائكة فإن ذلك إن وقع يكون قد قضى الأمر أى حق عليهم الهلاك كقوله « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون » .
والقضاء : الفراغ والإتمام .

والتعريف فى (الأمر) إما للجنس مراد منه الاستغراق أى قضيت الأمور كلها ، وإما للعهد أى أمر هؤلاء أى عقابهم أو الأمر المهود للناس كلهم وهو الجزء .
وقوله « وإلى الله ترجع الأمور » تذييل جامع لمعنى : وقضى الأمر .
والرجوع فى الأصل : المآب إلى الموضع الذى خرج منه الراجع ، ويستعمل مجازا فى نهاية الشيء وغايته وظهور أثره ، فلهذا « ألا إلى الله تصير الأمور » .

ويجىء فعل رجع متعديا : تقول رجعت زيدا إلى بلده ومصدره الرجوع ، ويستعمل رجع قاصرا تقول : رجع زيد إلى بلده ومصدره الرجوع ، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وأبو جعفر ويعقوب ترجع بضم التاء وفتح الجيم على أنه مضارع أرجعه أو مضارع رجعه مبني للمفعول أى يرجع الأمور راجعها إلى الله ، وحذف الفاعل على هذا العدم تعين فاعل عُرِف لهذا الرجوع ، أو حذف لدفع ما يبدو من التنافى بين كون اسم الجلالة فاعلا للرجوع ومفعولا له بحرف إلى ، وقرأه باقى العشرة بالبناء للفاعل من رجع الذى مصدره الرجوع فالأمر فاعل ترجع .

﴿سَلِّ بْنِ إِسْرَءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَهُمْ مِنْ ءَايَةٍ يُبَدِّلُ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ 211

تنزل هاته الآية من التي قبلها منزلة البرهان على معنى الجملة السابقة ، فإن قوله هل ينظرون سواء كان خبرا أو وعيدا أو وعدا أم تهكما وأيا ما كان معاد الضمير فيه على الأوجه السابقة ، قد دل بكل احتمال على تعريض بفرق ذوى غرور وتماد في الكفر وقلة انتفاع بالآيات البينات ، فناسب أن يعقب ذلك بإلفاتهم إلى ما بلغهم من قلة انتفاع بني إسرائيل بما أوتوه من آيات الاهتداء مع قلة غناء الآيات لديهم على كثرتها ، فإنهم عاندوا رسولهم ثم آمنوا به إيمانا ضعيفا ثم بدلوا الدين بعد ذلك تبديلا .

وعلى احتمال أن يكون الضمير في (ينظرون) لأهل الكتاب : أى بني إسرائيل فالعدول عن الإضمار هنا إلى الإظهار بقوله « بنى إسرائيل » ، لزيادة النداء على فضيحة حالهم ويكون الاستدلال عليهم حينئذ أشد : أى هم قد رأوا آيات كثيرة فكان المناسب لهم أن يبادروا بالإيمان بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم ؛ لأنهم أعلم الناس بأحوال الرسل ، وعلى كل فهذه الآية وما بعدها معترضات بين أغراض التشريع المتتابعة في هذه السورة .

و « سَلِّ » أمر من سأل يسأل أصله أسأل فحذفت الهمزة تخفيفا بعد نقل حركتها إلى الساكن قبلها إلحاقا لها بنقل حركة حرف العلة لشبه الهمزة بحرف العلة فلما تحرك أول المضارع استغنى عن اجتلاب همزة الوصل ، وقيل : سل أمر من سأل الذى جعلت همزته ألفا مثل الأمر من خاف يخاف خف ، والعرب يكثر من هذا التخفيف في سأل ماضيا وأمرا ؛ إلا أن الأمر إذا وقع بعد الواو والفاء تركوا هذا التخفيف غالبا .

والمأمور بالسؤال هو الرسول ؛ لأنه الذى يترقب أن يجيبه بنو إسرائيل عن سؤاله ؛ إذ لا يعاؤون بسؤال غيره ؛ لأن المراد بالسؤال سؤال التقرير للتقريع ، ولفظ السؤال يجىء لما تجىء له أدوات الاستفهام .

والمقصود من التقرير إظهار إقرارهم لخالفهم لمقتضى الآيات فيجىء من هذا التقرير التقريع فليس المقصود تصريحهم بالإقرار ؛ بل مجرد كونهم لا يسمعون الإنكار .

والمراد بـ (بنى إسرائيل) الحاضرون من اليهود . والضمير في آيتناهم لهم ، والمقصود إيتاء سلفهم ؛ لأن الحاصل الثابتة لأسلاف القبائل والأمم ، يصح إثباتها للخلف لترتب الآثار للجميع كما هو شائع في مصطلح الأمم الماضية من العرب وغيرهم .
ويجوز أن يكون معنى إيتاءهم الآيات أنهم لما تناقلوا آياتِ رسولهم في كتبهم وأيقنوا بها فكأنهم أوتوها مباشرة .

و (كم) اسم للعدد المبهم فيكون للاستفهام ، ويكون للاخبار ، وإذا كانت للاخبار دلت على عدد كثير مبهم ؛ ولذلك نحتاج إلى ميم في الاستفهام وفي الإخبار ، وهي هنا ، استفهامية كما يدل عليه وقوعها في حيز السؤال ، فالسؤال عنه هو عدد الآيات .
وحق سأل أن يعتمدى إلى مفعولين من باب كَسَا أى ليس أصلُ مفعوليه مبتدأ وخبرا ، وجملة كم آيتناهم لا تكون مفعوله الثانى ؛ إذ ليس الاستفهام مطلوباً بل هو عين الطلب ، ففعل سَلْ معلق عن المفعول الثانى لأجل الاستفهام ، وجملة كم آيتناهم في موقع المفعول الثانى سادة مسده .

والتعليق يكثر في الكلام في أفعال العلم والظن إذا جاء بعد الأفعال استفهام أو نفي أو لام ابتداء أو لام قسم ، وألحق بأفعال العلم والظن ما قارب معناها من الأفعال ، قال في التسهيل « ويشار كهن فيه (أى في التعليق) مع الاستفهام ، نَظَرَ وَتَفَكَّرَ وَأَبْصَرَ وَسَأَلَ » ، وذلك كقوله تعالى « يسألون أيا ن يوم الدين » ولما أخذ سأل هنا مفعوله الأول فقد علق عن المفعول الثانى ، فإن سبب التعليق هو أن مضمون الكلام الواقع بعد الحرف الموجب للتعليق ليس حالة من حالات المفعول الأول فلا يصلح لأن يكون مفعولاً ثانياً للفعل الطالِب مفعولين ، قال سيويوه « لأنه كلام قد عمل بعضه في بعض فلا يكون إلا مبتدأ لا يعمل فيه شيء قبله » اه
وذلك سبب لفظى مانع من تسلط العامل على مفعوله لفظاً ، وإن كان لم يزل عاملاً فيه معنى وتقديراً ، فكانت الجملة باقية في محل المفعول ، وأداة الاستفهام من بين بقية موجبات التعليق أقوى في إبعادها معنى ما بعدها عن العامل الذى يطلبه ، لأن الكلام معها استفهام ليس من الخبر في شيء ، إلا أن ما تحدته أداة الاستفهام من معنى الاستعلام هو معنى طارىء في الكلام غير مقصود بالذات بل هو قد ضعف بوقوعه بعد عامل خبرى فصار الاستفهام صورياً ، فلذلك لم يبطل عمل العامل إلا لفظاً ، فقولك : علمتُ هل قام زيد قد دلَّ عَلِمَ على أن ما بعده محقق فصار الاستفهام صورياً

وصار التعليق دليلاً على ذلك ، ولو كان الاستفهام باقياً على أصله لما صح كون جملة معمولة للعامل المعلق ، قال الرضى : « إن أداة الاستفهام بعد العلم ليست مفيدة لاستفهام المتكلم بها للزوم التناقض بين علمت وأزید قائم بل هي لمجرد الاستفهام والمعنى علمت الذى يستفهم الناس عنه اهـ » ، فيجىء من كلامه أن قولك علمت أزید قائم يقوله : من علم شيئاً يجهله الناس أو يعتنون بملمه ، بخلاف قولك علمت زيدا قائماً ، وقد يكون الاستفهام الوارد بعد السؤال حكاية للفظ السؤال فتكون جملة الاستفهام بيانا لجملة السؤال قال صدر الأفاضل فى قول الحريرى « سألناه أنى اهتديت إلينا » أى سألناه هذا السؤال اهـ . وهو يتأتى فى هذه الآية . ويجوز أن يضمن سل معنى القول ، أى فيكون مفعوله الثانى كلاماً فقد أعطى سل مفعولين : أحدهما مناسب لمعنى لفظه والآخر مناسب لمعنى المضمّن .

وجوّز التفتازانى فى شرح الكشف أن جملة : كم آتيناهم ، بيان للمقصود من السؤال ، أى سلمهم جواب هذا السؤال ، قال السلكوتى فى حاشية المطول : فتكون الجملة واقعة موقع المفعول ، أى ولا تعليق فى الفعل .

وجوز صاحب الكشف أن تكون (كم) خبرية ، أى فتكون ابتداء كلام وقد قطع فعل السؤال عن متعلّقه اختصاراً لما دل عليه ما بعده ، أى سلمهم عن حالهم فى شكر نعمة الله ، فبذلك حصل التقرّيع . ويكون كم آتيناهم تدرجاً فى التقرّيع بقرينة ومن يبدل نعمة الله ، ولبعد كونها خبرية أنكره أبو حيان على صاحب الكشف وقال إنه يفضى إلى اقتطاع الجملة التى فيها كم عن جملة السؤال مع أن المقصود السؤال عن النعم .

و « من آية بينة » تمييز (كم) دخلت عليه من التى ينتصب تمييز كم الاستفهامية على معناها والتى يجر تمييز كم الخبرية بتقديرها ظهرت فى بعض المواضع تصريحاً بالمقدّر ، لأن كل حرف ينصب مضمراً يجوز ظهوره إلا فى مواضع مثل إضمار أن بعد حتى ، قال الرضى : إذا فصل بين كم الخبرية والاستفهامية وبين مبرزها بفعل متعد وجب جر التمييز بمن (أى ظاهرة) لثلاثا يلتبس التمييز بالمفعول نحو قوله تعالى « كم تركوا من جنات وعيون » و « كم أهلكنا من قرية » اهـ أى لثلاثا يلتبس بمفعول ذلك الفعل الفاصل ، أو هو للتنبيه من أول الأمر على أنه تمييز لا مفعول إغائة لفهم السامع وذلك من بلاغة العرب ، وعندى أن موجب ظهور من فى حالة الفصل هو بُعد المميز عن المميز لا غير ، وقيل : ظهور (من)

واجب مع الفصل بالفعل المتعدى ، وجاز مع الفصل بغيره ، كما نقل عبد الحكيم عن اليمنى والتفتازانى في شرحى الكشاف .

وفى الكافية أن ظهور (من) فى ميز كم الخبرية والاستفهامية جاز هكذا أطلقه ابن الحاجب ، لكن الرضى قال إنه لم يعثر على شاهد عليه فى كم الاستفهامية إلا مع الفصل بالفعل وأما فى كم الخبرية فظهور (من) موجود بكثرة بدون الفصل ، والظاهر أن ابن الحاجب لم يعبأ بخصوص الأمثلة التى ذكرها الرضى ، وإنما اعتد بظهور من فى الميز وهو الظاهر .

و (الآية) هنا المعجزة ودليل صدق الرسل ، أو الكلمات الدالة على مجىء محمد صلى الله عليه وسلم ، فإنها آية لموسى ؛ إذ أخبر بها قبل قرون ، وآيةٌ لحمد عليه الصلاة والسلام ، إذ كان التبشير به قبل وجوده بقرون ، ووصفها بالبيئة على الاحتمالين مبالغة فى الصفة من فعل بآن أى ظهر ، فيكون الظهور ظهور العيان على الوجه الأول ، وظهور الدلالة على الوجه الثانى ، وفى هذا السؤال وصيغته حذف دل عليه قوله : ومن يبدل نعمة الله ، تقديره فبدّلوها ولم يعملوا بها .

وقوله « ومن يبدل نعمة الله » تذييل لجملة رسل بنى إسرائيل كم آتيناهم بالخ ، أفاد أن المقصود أولا من هذا الوعيد هم بنو إسرائيل المتحدث عنهم بقوله : سل بنى إسرائيل ، وأفاد أن بنى إسرائيل قد بدّلوا نعمة الله تعالى فدل ذلك على أن الآيات التى أوتىها بنو إسرائيل هى نعم عليهم وإلا لما كان لتذليل خبرهم بحكم من يبدل نعم الله مناسبة وهذا مما يقصده البلاء ، فيغنى مثله فى الكلام عن ذكر جل كثيرة إيجازا بديعا من إيجاز الحذف وإيجاز القصر معا ؛ لأنه يفيد مفاد أن يقال كم آتيناهم من آية بيّنة هى نعمة عليهم فلم يقدروها حق قدرها ، فبدّلوا نعمة الله بضدها بعد ظهورها فاستحقوا العقاب ؛ لأن من يبدل نعمة الله فالله معاقبه ، ولأنه يفيد بهذا العموم حكما جامعا يشمل المقصودين وغيرهم ممن يشبههم ولذلك يكون ذكر مثل هذا الكلام الجامع بعد حكم جزئى تقدمه فى الأصل تعريضا يشبه التصريح ، ونظيره أن يحدثك أحد بمحدث فتقول فعل الله بالكاذبين كذا وكذا تريد أنه قد كذب فيما حدثك وإلا لما كان لذلك الدعاء عند سماع ذلك الحديث موقع .

وإنما أثبت للآيات أنها نعم ؛ لأنها إن كانت دلائل صدق الرسول فكونها نعم لأن

دلائل الصدق هي التي تهدي الناس إلى قبول دعوة الرسول عن بصيرة لمن لم يكن اتبعه ،
وتريد الذين اتبعوه رسوخ إيمان قال تعالى «فأما الذين ءامنوا فزادتهم إيماناً» وبذلك التصديق
يحصل تلقى الشرع الذي فيه صلاح الدنيا والآخرة وتلك نعمة عاجلة وآجلة ، وإن كانت الآيات
الكلام الدال على البشارة بالرسول فهي نعمة عليهم ، لأنها قصد بها تنوير سبيل الهداية لهم
عند بعثة الرسول لئلا يترددوا في صدقه بعد انطباق العلامات التي ائتمنوا على حفظها .

والتبديل على الوجه الأول تبديل الوصف بأن أعرضوا عن تلك الآيات فتبدل المقصود
منها ، إذ صارت بالإعراض سبب شقاوتهم في الدنيا والآخرة ، لأنها لو لم تؤت لهم لكان
خييراً لهم في الدنيا ؛ إذ يكونون على سداجة هم بها أقرب إلى فعل الخير منهم بعد قصد
المكابرة والإعراض ؛ لأنهما يزيدانهم تعمدا لارتكاب الشرور ، وفي الآخرة أيضا
لأن العقاب على الكفر يتوقف على الدعوة وظهور المعجزة ، وقد أشبههم في هذا التبديل
المشركون بإعراضهم عن القرآن والتدبر في هديه أو التبديل بأن استعملوا تلك الآيات في غير
المراد منها بأن جعلوها أسباب غرور فإن الله ما آتى رسوله تلك الآيات إلا لتفضيل أمته
فتوكلوا على ذلك وتهاونوا على الدين فقالوا «نحن أبناء الله وأحباؤه» وقالوا «لن تمسنا
النار إلا أياما معدودة» .

والتبديل جعل شيء بدلا عن آخر ، أى تعويضه به فيكون تعويض ذات بذات وتعويض
وصف بوصف كقول أبي الشيص :

بُدِّلْتُ مِنْ بُرْدِ الشَّبَابِ مُلَاءَةً خَلَقًا وَبُشًى مَثُوبَةً الْمُقْتَضِ

فإنه أراد تبدل حالة الشباب بحالة الشيب ، وكقول النابغة :

عَمِدْتُ بِهَا حَيًّا كِرَامًا فَبُدِّلْتُ خَفَاطِيلَ آجَالِ النَّمَاجِ الْجَوَافِلِ

وليس قوله «نعمة الله» من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير بأن يكون الأصل ومن
يبدلها أى الآيات «فإن الله شديد العقاب» ؛ لظهور أن في لفظ نعمة الله معنى جامعا
للآيات وغيرها من النعم .

وقوله «من بعد ما جاءته» المجيء فيه كناية عن الوضوح والمشاهدة والتمكن ، لأنها
من لوازم المجيء عرفا .

وإنما جعل العقاب مترتبا على التبديل الواقع بعد هذا التمكن للدلالة على أنه تبديل عن بصيرة

لا عن جهل أو غلط كقوله تعالى فيما تقدم « ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » .
وحذف ما بدل به النعمة ليشمل جميع أحوال التبديل من كتم بعضها والإعراض
عن بعض وسوء التأويل .

والعقاب ناشئ عن تبديل تلك النعم في أوصافها أو في ذواتها ، ولا يكون تبديلها إلا
لقصد مخالفتها ، وإلا لكان غير تبديل بل تأييدا وتأويلا ، بخلاف قوله تعالى « ألم تر إلى
الذين بدلوا نعمة الله كفرا » لأن تلك الآية لم يتقدم فيها ما يؤذن بأن النعمة ما هي
ولا تؤذن بالمستبدل به هنالك فتعين التصريح بالمستبدل به ، والمبدلون في تلك الآية غير المراد
من المبدلين في هذه ، لأن تلك في كفار قريش بدليل قوله بعدها « وجعلوا لله أندادا » .

وقوله « فإن الله شديد العقاب » دليل جواب الشرط وهو علته ، لأن جعل هذا
الحكم العام جوابا للشرط يعلم منه أن من ثبت له فعل الشرط يدخل في عموم هذا الجواب ،
فكون الله شديد العقاب أمر محقق معلوم فذكره لم يقصد منه الفائدة ، لأنها معلومة :
بل التهديد ، فلم أن المقصود تهديد المبدل فدل على معنى : فأنه يعاقبه ، لأن الله شديد العقاب ،
ومعنى شدة عقابه : أنه لا يفلت الجاني وذلك لأنه القادر على العقاب . وقد جوز أن يكون
فإن الله شديد العقاب نفس جواب الشرط بجعل آل في العقاب عوضا عن الضمير المضاف إليه
أى شديد معاقبته .

وإظهار اسم الجلالة هنا مع أن مقتضى الظاهر أن يقال : فإنه شديد العقاب ، لإدخال
الرّوع في ضمير السامع وتربية المهابة ، ولتكون هذه الجملة كالكلام الجامع مستقلا بنفسه ،
لأنها بمنزلة المثل أمر قد علمه الناس من قبل ، والعقاب هو الجزاء المؤلم عن جناية وجرم ،
سمى عقابا لأنه يعقب الجناية .

﴿ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا
وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ 212

استئناف بالرجوع إلى أحوال كفار العرب المعينين من الآيات السابقة قصدا وتعريضا
من قوله : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ، والمحتج عليهم بقوله :

سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ»، استئنافا لبيان خُلُقِهِم العجيب المفضى بهم إلى قلة الاكتراث بالإيمان وأهله وإلى الاستمرار على الكفر وشُعبه التي سبق الحديث عنها ، فمن ابن عباس المراد: رؤساء قريش ، فهذا الاستئناف في معنى التعليل للأحوال الماضية ، ولأجل ذلك قطع عن الجمل السابقة لاسيما وقد حال بينه وبينها الاستطراد بقوله: سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ الآية ، وليس المراد بالذين كفروا أهل الكتاب من معلن ومناقك كما روى عن مقاتل ، لأنه ليس من اصطلاح القرآن التعبير عنهم بالذين كفروا ، ولأنهم لو كانوا هم المراد لقليل زين لهم الحياة الدنيا، لأنهم من بني إسرائيل ، ولأن قوله: ويسخرون من الذين آمنوا يناسب حال المشركين لا حال أهل الكتاب كما سيأتي .

والتزين: جعل الشيء زينا أو الاحتجاج لكونه زينا ، لأن التجميل يأتي للجعل ويأتي للنسبة كالتعليم وكالتفسيق والتركية ، والزين شدة الحسن .

والحياة الدنيا مراد بها ما تشتمل عليه الحياة من اللذات والملاعات والذوات الحسنة ، وهذا إطلاق مشهور للحياة وما يُرادفها ؛ ففي الحديث : مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَى إِلَى مَنَافِعِ دُنْيَا، وَهُوَ عَلَى حَذْفٍ مُضَافٍ اشْتَهَرَ حَذْفُهُ .

ومعنى تزين الحياة لهم ، إما أن ما خلق زينا في الدنيا قد تمكن من تقوسهم واشتد توغلهم في استحقاقه ، لأن الأشياء الزينة هي حسنة في أعين جميع الناس فلا يختص الذين كفروا بجعلها لهم زينة كما هو مقتضى قواه: للذين كفروا؛ فإن اللام تشعر بالاختصاص، وإما ترويج تزينها في تقوسهم بدعوة شيطانية تحسن ما ليس بالحسن كالأقيسة الشعرية والخواطر الشهوية ، والمزین على المعنى الأول هو الله تعالى إلا أنهم أفرطوا في الإقبال على الزينة ، والمزین على المعنى الثاني هو الشيطان ودعاه .

وحذف فاعل التزين ، لأن المزین لهم أمور كثيرة: منها خلق بعض الأشياء حسنة بديعة كمحاسن الذوات والمناظر ، ومنها إلقاء حسن بعض الأشياء في تقوسهم وهي غير حسنة كقتل النفس ، ومنها إغراءهم عن يدعوهم إلى الإقبال على الأمور النافعة حتى انحصر همهم في التوغل من المحاسن الظاهرة التي تحتها العار لو كان باديا ، ومنها ارتياضهم على الانكباب على اللذات دون الفكر في المصالح ، إلى غير ذلك من أمور يصلح كل منها أن يُمدَّ فاعلا للتزين حقيقة أو عرفا ، فلاجل ذلك طوى ذكر هذا الفاعل تجنبنا للإطالة .

ويجوز أن يكون حذف الفاعل لدقته ، إذ المزين لهم الدنيا أمر خفي فيحتاج في تفصيله إلى شرح في أخلاقتهم وهو ما اكتسبته نفوسهم من التعلق بالذات وبغيرها من كل ما حملهم على التعلق به التنافس أو التقليد حتى عموا عما في ذلك من الأضرار الخاطلة للذات أو من الأضرار المختصة المنشأة بتحسين العادات الذميمة ، وحملهم على الدوام عليه ضعفُ الغرائم الناشئ عن اعتياد الاسترسال في جلب اللآئيم دون كبح لأزمة الشهوات ، ولأجل اختصاصهم بهذه الحالة دون المؤمنين ودون بعض أهل الكتاب الذين ربّت الأديان فيهم عزيمة مقاومة دعوة النفوس الذميمة بتعريفهم ما تشتمل عليه تلك الذات من المذمات وبأمرهم بالإفلاع عن كل ما فيه ضرر عاجل أو آجل حتى يجردوها عنها إن أرادوا تناولها وينبذوا ما هو ذميمة محضة ، وراضتهم على ذلك بالبشائر والزواجر حتى صارت لهم ملكة ، فلذلك لم تزين الدنيا لهم ، لأن زينتها عندهم ومعرضة للحكم عليها بالإثبات تارة وبالنفي أخرى ، فإن من عرف ما في الأمر الزين ظاهره من الإضرار والقبائح انقلب زينه عنده شينا ، خص التزين بهم ، إذ المراد من قوله « زين للذين كفروا » ذمهم والتحذير من خلقهم ، ولهذا لزم حمل التزين على تزين يمد ذمّا ، فلزم أن يكون المراد منه تزيينا مشوبا بما يجعل تلك الزينة مذمة ، وإلا فإن أصل تزين الحياة الدنيا المقتضى للرغبة فيما هو زين أمر ليس بمذموم إذا روعي فيه ما أوصى الله برعيه قال تعالى « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » .

وقد استقرت مواقع التزين المذموم فخصرتها في ثلاثة أنواع: الأول ما ليس زين أصلا لا ذاتا ولا صفة ، لأن جميعه ذم وأذى ولكنه زين للناس بأوهام وخواطر شيطانية وتخيلات شعرية كالخمر . الثاني ما هو زين حقيقة لكن له عواقب تجعله ضرا وأذى كالزنا . الثالث ما هو زين لكنه يحف به ما يصيره ذميا كنجدة الظالم وقد حضر لي التمثيل لثلاثها بقول طرفة :

وَجَدَّكَ لَمْ أَحْفَلْ مَتَى قَامَ عُودِي	ولولا ثلاث هنّ من عيشة الفتى
كُمَيْتٍ مَتَى مَا تُعَلِّ بِالمَاءِ تُزِيدِ	فمن سبقي العاذلات بشرية
بِهَكْنَةٍ تَحْتَ الحَبَاءِ المَعْمَدِ	وتقصير يوم الدّجن والدّجن مُعْجَبِ
كَسِيدِ الفَضَا نَهْمَتَهُ المَتَوَرِّدِ	وكرّبي إذا نادى المضافُ مُجَنَّبًا

وقوله « ويسخرون من الذين آمنوا » عطف على جملة زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا إلخ ، وهذه جملة أعجب من التي قبلها وهي حالة التناهي في الغرور ؛ إذ لم يقتصرُوا على افتتانهم بزهرة الحياة الدنيا حتى سخروا بمن لم يفسج على منوالهم من المؤمنين الذين تركوا كثيرا من زهرة الحياة الدنيا لما هدام الدين إلى وجوب ترك ذلك في أحوال وأنواع تنطوي على خباثت .
والسَّخَرُ بفتح السين : كالفرح وقد تسكن الخاء تخفيفا وفعله كفرح والسَّخَرِيَّةُ الاسم ، وهو تعجب مشوب باحتقار الحال المتعجب منها ، وفعله قاصر لدلالته على وصف نفسى مثل عَجَب ، ويتعدى عن جارّة لصاحب الحال المتعجب منها فهي ابتدائية ابتداء معنويا وفي لغة تعديته بالباء وهي ضعيفة .

ووجه سخريتهم بالمؤمنين أنهم احتقروا رأيهم في إعراضهم عن الذات لامثال أمر الرسول وأقنؤهم في ذلك ورأوهم قد أضاعوا حظوظهم وراء أوهام باطلة ، لأن الكفار اعتقدوا أن ماضى من حياتهم في غير نعمة قد ضاع عليهم إذ لا خلود في الدنيا ولا حياة بعدها كما قال الشاعر (أنشدته شمر) :

وأحق ممن يلحق الماء قال لى دع الخمر واشرب من نقاخ مبرّد

فالسخرية ناشئة عن تزيين الحياة عندهم ولذلك يصح جعل الواو للحال ليفيد تقييد حالة التزيين بحالة السخرية ، فتتلازم الحالان ويقدر للجملة مبتدأ ، أى وهم يسخرون ، وقد قيل إن من جملة من كان الكفار يسخرون منهم بلالاً وعماراً وصُهبيا يقولون : هؤلاء الساكنين تركوا الدنيا وطيباتها وتحملوا المشاق لطلب ما يسمونه بالآخرة وهي شيء باطل ، ومن كان يسخر بهم عبدُ الله بن أبيّ والمنافقون .

وحىء في فعل التزيين بصيغة الماضي وفي فعل السخرية بصيغة المضارع قضاء لحقّ الدلالة على أن معني فعل التزيين أمر مستقر فيهم ؛ لأن الماضي يدل على التحقق ، وأن معنى يسخرون متكرر متجدد منهم ؛ لأن المضارع يفيد التجدد ، ويعلم السامع أن ما هو محقق بين الفعلين هو أيضا مستمر ؛ لأن الشيء الراسخ في النفس لا تقتر عن تكريره ، ويعلم أن ما كان مستمرا هو أيضا محقق ؛ لأن الفعل لا يستمر إلا وقد تمكن من نفس فاعله وسكنت إليه ، فيكون المعنى في الآية : زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وتزيين الحياة الدنيا وسخروا ويسخرون من الذين آمنوا ، وعلى هذا فإنما اختير لفعل التزيين خصوص المضى

ولفعل السخرية خصوص المضارعة إثارة لكل من الصفتين بالفعل التي هي به أجدر ؛ لأن التزيين لما كان هو الأسبق في الوجود وهو منشأ السخرية أوثر بما يدل على التحقق ، ليدل على ملكة واعتمد في دلالة على الاستمرار بالاستتباع ، والسخرية لما كانت مرتبة على التزيين وكان تكررها يزيد في الذم ، إذ لا يليق بذى المروءة السخرية بغيره ، أوثر بما يدل على الاستمرار واعتمد في دلالتها على التحقق دلالة الالتزام ، لأن الشيء المستمر لا يكون إلا متحققا .

وقوله « والذين اتقوا فوقهم » أريد من الذين اتقوا المؤمنون الذين سخر منهم الذين كفروا ؛ لأن أولئك المؤمنين كانوا متقين ، وكان مقتضى الظاهر أن يقال وهم فوقهم لكن عدل عن الإضمار إلى اسم ظاهر لدفع إيهام أن يفتروا الكافرون بأن الضمير عائد إليهم ويضموا إليه كذبا وتلفيقا كما فعلوا حين سمعوا قوله تعالى « أفأرأيتم اللات والعزى » إذ سجد المشركون وزعموا أن محمدا أنثى على آلهتهم .

فعدل لذلك عن الإضمار إلى الإظهار ولكنه لم يكن بالاسم الذى سبق أعنى (الذين ءامنوا) لقصد التنبيه على مزية التقوى وكونها سببا عظيما في هذه الفوقية ، على عادة القرآن في انتهاز فرص الهدى والإرشاد ليفيد فضل المؤمنين على الذين كفروا ، وبينه المؤمنين على وجوب التقوى لتكون سبب تفوقهم على الذين كفروا يوم القيامة ، وأما المؤمنون غير المتقين فليس من غرض القرآن أن يعبأ بذكر حالهم ليكونوا دوما بين شدة الخوف وقليل الرجاء ، وهذه عادة القرآن في مثل هذا المقام .

والفوقية هنا فوقية تشريف وهي مجاز في تنهاى الفضل والسيادة كما استعير تحت الحالة المفضول والسخر والمملوك .

وقيدت بيوم القيامة تنصيضا على دوامها ، لأن ذلك اليوم هو مبدأ الحياة الأبدية . فإن قلت : كيفما كان حظ المؤمنين من كثرة التقوى وقتلتها إنهم فوق الذين كفروا يوم القيامة بالإيمان ، والمقام مقام التنويه بفضل المؤمنين فكان الأحق بالذكر هنا وصف « الذين ءامنوا » قلت : وأما بيان مزية التقوى الذى ذكرته فله مناسبات أخرى . قلت في الآية تعريض بأن غير المتقين لا تظهر مزيته يوم القيامة وإنما تظهر بعد ذلك ، لأن يوم القيامة هو مبدأ أيام الجزاء فغير المتقين لا يظهر لهم التفوق يومئذ ، ولا يدركه الكفار بالحس

قال تعالى « فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أُعِدَّتْ للكافرين » نعم تظهر مزيهم بعد انقضاء ما قُدِّرَ لهم من العذاب على الذنوب .

رُوى عن ابن عباس أن الآية نزلت في سادة قريش بمكة سخرُوا من فقراء المؤمنين وضعفائهم فأعلمهم الله أن فقراء المؤمنين خير منهم عند الله ، ووعد الله الفقراء بالرزق وفي قوله : من يشاء تعريض بتهديد المشركين بقطع الرزق عنهم وزوال حظوتهم .
وقوله « والله يرزق من يشاء » إلخ تذييل قصد منه تعظيم تشريف المؤمنين يوم القيامة ، لأن التذييل لا بد أن يكون مرتبطاً بما قبله فالسامع يعلم من هذا التذييل معنى محذوفاً تقديره والذين اتقوا فوقهم فوقية عظيمة لا يحيط بها الوصف ، لأنها فوقية منحوها من فضل الله وفضل الله لا نهاية له ، ولأن من سخرية الذين كفروا بالذين آمنوا أنهم سخرُوا بفقراء المؤمنين لإفلالهم .

والحساب هنا حصر المقدار فنفي الحساب نفي لعلم مقدار الرزق، وقد شاعت هذه الكناية في كلام العرب كما شاع عندهم أن يقولوا يُعَدُّون بالأصابع ويحيط بها العد كناية عن القلة ومنه قولهم شيء لا يُحصى ولذلك صح أن ينفي الحساب هنا عن أمر لا يعقل حسابه وهو الفوقية وقال قيس بن الخطيم :

ما تمنى يقضى فقد نُؤْتِيَنه في النوم غير مُصَرَّدٍ محسوبٍ

﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اُخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾

استئناف لبيان أن اختلاف الأديان أمر كان في البشر لحكمة اقتضته وأنه قد ارتفع ذلك ورجع الله بالناس إلى وحدة الدين بالإسلام .

والتاسبة بينها وبين ما تقدمها تحتمل وجوها :

الأول : قال نجر الدين : إن الله تعالى لما بين في قوله « زين للذين كفروا الحياة الدنيا » أن سبب إصرار الكفار على كفرهم هو استبدالهم الدنيا بالآخرة بين في هذه الآية أن هذه الحالة غير مختصة بالذين كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم بل كانت حاصلة في الأزمنة المتقدمة

لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق وما كان اختلافهم لسبب البنى والتحاسد في طلب الدنيا اه ، فتكون الجملة مستأنفة استثنافا بيانيا لتنظير ما لقيه المسلمون بما كان في الأمم الفائرة .

الثانى : يؤخذ من كلام الطيبي عند قوله تعالى « أم حسبتم أن تدخلوا الجنة » أخذ من كلام الكشف أن المقصود من قوله « كان الناس أمة واحدة » تشجيع الرسول عليه السلام والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين بذكر ما قابلت به الأمم السالفة أنبياءها وما لقوا فيها من الشدائد اه فللمناسبة على هذا فى مدلول قوله تعالى « زين الذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون » إلخ ، وتكون الجملة مستأنفة استثنافا ابتدائيا للمناسبة .

والظاهر عندى أن موقع هذه الآية هنا جامع لموقع تذييل لما قبلها ومقدمة لما بعدها : فأما الأول فلأنها أفادت بيان حالة الأمم الماضية كيف نشأ الخلاف بينهم فى الحق مما لأجله تداركهم الله ببعثات الرسل فى العصور والأجيال التى اقتضتها حكمة الله ولطفه مما يماثل الحالة التى نشأت فيها البعثة المحمدية وما لقيه الرسول والمسلمون من المشركين .

وأما الثانى فلأنها مقدمة لما يرد بعدها من ذكر اختصاص الإسلام بالهداية إلى الحق الذى اختلفت فيه الأمم وهو مضمون قوله تعالى « فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه - إلى قوله - إلى صراط مستقيم » وذلك من خصائص كون الإسلام مهيمنا على ما سبقه من الشرائع الإلهية وتفضيله على جميع الأديان وأن هذه المزية العظمى يجب الاعتراف بها وألا تكون مثار حسد للنبي وأمته ، ردا على حسد المشركين ، إذ يسخرون من الذين آمنوا وعلى حسد أهل الكتاب الذى سبق التنبيه عليه فى قوله تعالى « سيقول السفهاء من الناس ماولئهم عن قبلتهم - إلى قوله - يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » .

وحصل من عموم ذلك تعليم المسلمين تاريخ أطوار الدين بين عصور البشر بكلمات جامعة ختمت بقوله « فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه » فإن كان المراد من كونهم أمة واحدة : الوحدة فى الخير والحق وهو المختار كما سيأتى فقد نبه الله أن الناس اختلفوا فبعث لهم أنبياء متفرقين لقصد تهية الناس للدخول فى دين واحد عام ، فللمناسبة حاصلة مع جملة « ادخلوا فى السلم كافة » بناء على أنها خطاب لأهل الكتاب أى ادخلوا فى دين الإسلام الذى هدى الله به المسلمين .

وإن كان المراد من كون الناس أمة واحدة : الوحدة في الضلال والكفر يكن الله قد نبههم أن بعثة الرسل تقع لأجل إزالة الكفر والضلال الذي يحدث في قرون الجهالة ، فكذلك انتهت تلك القرون إلى القرن الذي أعقبته بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، فتكون الآية تثبيتاً للمؤمنين فالمناسبة حاصلة مع قوله « زين للذين كفروا الحياة الدنيا » .

فالمرنى أن الإسلام هدى إلى شريعة تجمع الناس كلهم تبيننا لفضيلة هذا الدين واهتداء أهله إلى ما لم يهتد إليه غيرهم ، مع الإشارة إلى أن ما تقدمه من الشرائع تمهيد له وتأنيس به كما سنبينه عند قوله « فهدى الله الذين آمنوا » .

والناس اسم جمع ليس له مفرد من لفظه ، و (أل) فيه للاستغراق لا محالة وهو هنا للعموم أى البشر كلهم ، إذ ليس ثمة فريق معهود ولكنه عموم عمرى مبنى على مراعاة الغالب الأغلب وعدم الاعتداد بالنادر لظهور أنه لا يخلو زمن غلب فيه الخير عن أن يكون بعض الناس فيه شريراً مثل عصر النبوة ولا يخلو زمن غلب فيه الشر من أن يكون بعض الناس فيه خيراً مثل نوح (وما آمن معه إلا قليل) .

والأمة بضم الهمزة : اسم للجماعة الذين أمرهم واحد ، مشتقة من الأم بفتح الهمزة وهو القصد أى يؤمون غاية واحدة ، وإنما تكون الجماعة أمة إذا اتفقوا فى الوطن أو الدين أو اللغة أو فى جميعها .

والوصف : (واحدة) فى الآية لتأكيد الأفراد فى قوله أمة لدفع توهم أن يكون المراد من الأمة القبيلة ، فيظن أن المراد كان الناس أهل نسب واحد ، لأن الأمة قد تطلق على من يجمعهم نسب متحد .

والوحدة هنا : مراد بها الاتحاد والتماثل فى الدين بقربة تفريع فبعث الله النبيين الخ ، فيحتمل أن يكون المراد كانوا أمة واحدة فى الحق والهدى أى كان الناس على ملة واحدة من الحق والتوحيد ، وبهذا المعنى روى الطبرى تفسيرها عن أبي بن كعب وابن عباس ومجاهد وقتادة وجابر بن زيد وهو مختار الزخشرى قال الفخر : وهو مختار أكثر المحققين قال القفال : بدليل قوله تعالى بعده فبعث الله النبيين إلى قوله فيما اختلفوا فيه ، لأن تفريع الخبر ببعثة النبيين على الجملة السابقة وتعميل البعث بقوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه انتظم من ذلك كلام من بليغ الإيجاز وهو أن الناس كانوا أمة واحدة فجاءتهم الرسل

بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد ليدوموا على الحق خشية انصرافهم عنه إذا ابتدأ الاختلاف يظهر وأيدهم الله بالسكتب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، فلا جرم أن يكون مجيء الرسل لأجل إبطال اختلاف حدث ، وأن الاختلاف الذي يحتاج إلى بعثة الرسل هو الاختلاف الناشئ بعد الاتفاق على الحق كما يقتضيه التفريع على جملة كان الناس أمة واحدة بالفاء في قوله « فبعث الله النبيين » وعلى صريح قوله « ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » . ولأجل هذه القرينة يتعين تقدير فاختلفوا بعد قوله أمة واحدة ، لأن البعثة ترتبت على الاختلاف لا على الكون أمة واحدة ، وعلى هذا الفهم قرأ ابن مسعود كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله الخ ، ولو كان المراد أنهم كانوا أمة واحدة في الضلال لصح تفريع البعثة على نفس هذا الكون بلا تقدير ولولا أن القرينة صرفت عن هذا لكان هو المتبادر ، ولهذا قال ابن عطية كل من قدر الناس في الآية كانوا مؤمنين قدر في الكلام فاختلفوا وكل من قدرهم كفارا كانت بعثة الرسل إليهم ا .

ويؤيد هذا التقدير قوله في آية سورة يونس « وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا » لأن الظاهر اتحاد غرض الآيتين ، ولأنه لما أخبر هنا عن الناس بأنهم كانوا أمة واحدة ونحن نرى اختلافهم علمنا أنهم لم يدوموا على تلك الحالة .

والمقصود من الآية على هذا الوجه التنبيه على أن التوحيد والهدى والصلاح هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها حين خلقهم كما دلت عليه آية « ألسنت بربكم » ، وأنها ما غشاها إلا تلقين الضلال وترويج الباطل وأن الله بعث النبيين لإصلاح الفطرة إصلاحاً جزئياً فكان هديهم مختلف الأساليب على حسب اختلاف المصالح والأهلية وشدة الشكائم ، فكان من الأنبياء الميسر ومنهم المغلظ وأنه بعث محمداً لإكمال ذلك الإصلاح ، وإعادة الناس إلى الوحدة على الخير والهدى وذلك معنى قوله فهدى الله الذين آمنوا إلى الحق وعن عطاء والحسن ، أن المعنى كان الناس أمة واحدة متفقين على الضلال والشر وهو يروى عن ابن عباس أيضاً وعليه فمطف قوله فبعث الله النبيين عطف على اللفظ الظاهر لا تقدير معه أي كانوا كذلك فبعث الله النبيين فيعمل أن المراد ليرشدوا الناس إلى الحق بالتبشير والندارة .

فالمقصود من الآية على هذا التأويل إظهار أن ما بعث الله به النبيين قد وقع فيه التغير والاختلاف فيما بعثوا به وأن الله بعث محمداً بالقرآن لإرشادهم إلى ما اختلفوا فيه فيكون

المقصود بيان مزية دين الإسلام وفضله على سائر الأديان بما كان معه من البيان والبرهان .
وأياً ما كان المراد فإن فعل كان هنا مستعمل في أصل معناه وهو اتصاف اسمها المخبر عنه
بعضمون خبرها في الزمن الماضي وأن ذلك قد انقطع ، إذ صار الناس منقسمين إلى فئتين فئة على
الحق وفئة على الباطل .

فإن كان المراد الوحدة في الحق فقد حصل ذلك في زمن كان الغالب فيه على الناس
الرشد والاستقامة والصلاح والإصلاح فلم يكونوا بحاجة إلى بعثة الرسل إلى أن اختلفت
أحوالهم فظهر فيهم الفساد ، فقبل كان ذلك فيما بين آدم ونوح ونقل هذا عن ابن عباس وقتادة
ومجاهد ، وقال ابن عطية قال قوم كان ذلك زمن نوح كفر جل قومه فهلكوا بالطوفان إلا
من نجاه الله مع نوح فكان أولئك النفر الناجون أمة واحدة قائمة على الحق ، وقيل إنما كان
الناس على الحق حين خلق الله الأرواح التي ستودع في بني آدم ففطرها على الإسلام فأقروا
له بالوحدانية والمعبودية وهو ما في قوله تعالى في سورة الأعراف « وإذ أخذ ربك من بني آدم
من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة
إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم » على أحد
تفسير تلك الآية وروى هذا عن أبي بن كعب وجابر بن زيد والربيع بن سليمان ، وفي تفسير
الفخر عن القاضي عبد الجبار وأبي مسلم الأصفهاني أن معنى الآية « كان الناس أمة واحدة »
في التمسك بالشرائع العقلية على وجود الخالق وصفاته واجتناب الظلم والكذب وحجتهما
على ذلك أن قوله « النبيئين » جمع يفيد العموم (أى لأنه معرف باللام) فيقتضي أن بعثة
كل النبيئين كانت بعد أن كان الناس أمة واحدة بدليل الفاء ، والشرائع إنما تلقيت من الأنبياء ،
فتمين أن كون الناس أمة واحدة شيء سابق على شرائع الأنبياء ولا يكون إلا مستفاداً من
العقل ، وهما يعنيان أن الله فطر الإنسان في أول نشأته على سلامة الفطرة من الخطأ والضلال ،
قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » وقيل : أريد بالناس آدم وحواء . نقله ابن عطية
عن مجاهد وقوم ، والذي نجم به أن هذا كان في زمن من أزمان وجود الناس على الأرض يعلمه
الله تعالى لقوله « وقرونا بين ذلك كثيراً » والأظهر أنه من زمن وجود آدم إلى أن أشرك
قوم نوح ، وإن كان المراد الوحدة على الباطل فقد حصل ذلك في زمن نوح في أول ما قص
الله علينا مع ما ورد في الصحيح أن نوحاً أول الرسل إلى أهل الأرض ، فيظهر أن الضلال

حدث في أهل الأرض وعمّهم عاجلاً فبعث الله نوحاً إليهم ثم أهلك الكافرين منهم بالطوفان ونجى نوحاً وقرأ معه فأصبح جميع الناس صالحين ، ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث الله النبيين . فيجدد بنا أن ننظر الآن فيما تضمنته هذه الآية من المعنى في تاريخ ظهور الشرائع وفي أسباب ذلك . الناس أبناء أب واحد وأم واحدة فلا جرم أن كانوا في أول أمرهم أمة واحدة لأن أبويهم لما ولدا الأبناء الكثيرين وتوالد أبنائهم تألفت منهم في أمد قصير عائلة واحدة خلقت من مزاج نقي فكانت لها أضرحة متماثلة ونشأوا على سيرة واحدة في أحوال الحياة كلها وما كانت لتختلف إلا اختلافاً قليلاً ليس له أثر يؤبه به ولا يحدث في العائلة تنافراً ولا تغالباً . ثم إن الله تعالى لما خلق نوع الإنسان أراد أن يكون أفضل الموجودات في هذا العالم الأرضي فلا جرم أن يكون خلقه على حالة صالحة للكمال والخير قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » .

فآدم خلق في أحسن تقويم يليق بالذكور جسماً وعقلاً وألهمه معرفة الخير واتباعه ومعرفة الشر وتجنبه فكانت آراؤه مستقيمة تتوجه ابتداءً لما فيه النفع وتهتدي إلى ما يحتاج للاعتداء إليه ، وتتعلل ما يشار به عليه فتميز النافع من غيره ويساعده على العمل بما يهتدي إليه فكره جسد سليم قوى متين وحواء خلقت في أحسن تقويم يليق بالأنثى خلقاً مشابهاً لخلق آدم ، إذ أنها خلقت كما خلق آدم ، قال تعالى « خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها » فكانت في انسياق عقلها واهتمامها وتعقلها ومساعدتها على ذلك على نحو ما كان عليه آدم . ولا شك أن أقوى عنصر في تقويم البشر عند الخلقة هو العقل المستقيم فبالعقل تأتي للبشر أن يتصرف في خصائصه ، وأن يضعها في مواضع الحاجة إليها .

هكذا كان شأن الذكور والأنثى فما ولدا من الأولاد نشأ مثل نشأتهم في الأحوال كلها ، ألم تر كيف اهتدى أحد بني آدم إلى دفن أخيه من مشاهدة فعل الغراب الباحث في الأرض فكان الاستنباط الفكري والتقليد به أسّ الحضارة البشرية .

فالصالح هو الأصل الذي خلق عليه البشر ودام عليه دهرًا ليس بالقصير ، ثم أخذ يرتد إلى أسفل سافلين ، ذلك أن ارتداد الإنسان إلى أسفل سافلين إنما عرض له بموارض كانت في مبدأ الخليقة قليلة الطرؤ أو معدومة ، لأن أسباب الانحراف عن الفطرة السليمة لا تعدو أربعة أسباب :

الأول : خلل يعرض عند تكوين الفرد في عقله أو في حسده فينشأ منحرفاً عن الفضيلة لتلك العاهة .

الثاني : اكتساب ردائل من الأخلاق من مخترعات قواه الشهوية والنفسية ومن تقليد غيره بداعية استحسان ما في غيره من مفاصد يخترعها ويدعو إليها .

الثالث : خواطر خياليته تحدث في النفس مخالفة لما عليه الناس كالشبهات والإفراط في حب الذات أو في كراهية الغير مما توسوس به النفس فيفكر صاحبها في تحقيقها .

الرابع : صدور أفعال تصدر من الفرد بدواع حاجية أو تكميلية ويجدها ملائمة له أو لذيدة عنده فيلازمها حتى تصير له عادة وتشبه عنده بمد طول المدة بالطبيعة ، لأن العادة إذا صادفت سذاجة من العقل غير بصيرة بالنواهي رسخت فصارت طبعا .

فهذه أربعة أسباب للانحطاط عن الفطرة الطيبة ، والأول كان نادر الحدوث في البشر ، لأن سلامة الأبدان وشباب واعتدال الطبيعة وبساطة الميث ونظام البيئة كل تلك كانت موانع من طرو الخلل التكويني ، ألا ترى أن نوع كل حيوان يلزم حال فطرته فلا ينحرف عنها باتباع غيره .

والثاني كان غير موجود ، لأن البشر يومئذ كانوا عائلة واحدة في موطن واحد يسير على نظام واحد وتربية واحدة وإحساس واحد فمن أين يجيئه الاختلاف .

والثالث ممكن الوجود لكن المحبة الناشئة عن حسن المعاشرة وعن الإلف ، والشفقة الناشئة عن الأخوة والمواظ على الصادرة عن الأبوين كانت حُجبا لما يهيجس من هذا الإحساس .

والرابع لم يكن بالذي يكثر في الوقت الأول من وجود البشر ، لأن الحاجات كانت جارية على وفق الطباع الأصلية ولأن التحسينات كانت مفقودة . ، وإنما هذا السبب الرابع من موجبات الرق والانحطاط في أحوال الجمعيات البشرية الطارئة .

أما حادثة قتل ابن آدم أخاه فما هي إلا فلتة نشأت عن السبب الثالث عن إحساس وجداني هو الحسد مع الجهل بمنفة ما ينشأ عن القتل ؛ لأن البشر لم يعرف الموت إلا يومئذ ولذلك أسرع إلى الندامة ، فتبين أن الصلاح هو حال الأمة يومئذ أو هو الغالب عليها .

وينشأ عن هذا الصلاح والاستقامة في الآباء دوام الاستقامة في النسل ، لأن النسل مُنْسَلٌّ من ذوات الأصول فهو ينقل ما فيها من الأحوال الخلقية والأخلاقية ، ولما كان النسل منسلاً من الذكر والأنثى كان بحكم الطبع محصلاً على مجموع من الحالتين فإن استوت الحالتان أو تقاربتا جاء النسل على أحوال مساوية المظاهر لأحوال سلفه ، قال نوح عليه السلام في عكسه « ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا » ، ومما يدل على أن حال البشر في أول أمره صلاح ما نقله في الكشف عن ابن عباس أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون على شريعة من الحق. ثم كثرت العائلة البشرية وتكونت منها القبيلة فتكاثرت ونشأ فيها مع الزمان قليلا قليلا خواطر مختلفة ودبت فيها أسباب الاختلاف في الأحوال تبعا لاختلاف بين حالي الأب والأم ، فجاء النسل على أحوال مركبة مخالفة لكل من مفرد حالي الأب والأم ، وبذلك حدث أمزجة جديدة وطرات عليها حينئذ أسباب الانحطاط الأربعة ، وصارت ملازمة لطوائف من البشر بحكم التناسل والتلقي ، هنالك جاءت الحاجة إلى هدى البشر ببعثة الرسل ، والتاريخ الديني دلنا على أن نوحا أول الرسل الذين دعوا إلى الله تعالى قال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا » الآية ، ولما ذكر الرسل في آيات القرآن ابتدأهم في جميع تلك الآيات بنوح ولم يذكر آدم وفي حديث الشفاعة في الصحيح تصريح بذلك أن آدم يقول للذين يستشفعون به إنني لست هناكم ، ويذكر خطيئته ابتوانوحا أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض ، وبهذا يتعين أن خطيئة (قابيل) ليست مخالفة شرع مشروع ، وأن آدم لم يكن رسولا وأنه نبي صالح أوحى إليه بما يهذب أبنائه ويعلمهم بالجزاء .

فقوله تعالى « فبعث الله النبيين » هو على الوجه الأول مفرع على ما يؤذن به قوله « كان الناس أمة واحدة » مع تحقق وجود الخلاف بينهم بالشهادة من إرادة أن كونهم « أمة واحدة » دام مدة ثم انقضى ، فيكون مفرعا على جملة مقدرة تقديرها فاختلفوا « فبعث الله النبيين » ، وعلى الوجه الآخر مفرعا على الكون أمة واحدة في الباطل فعلى الأول يكون أول النبيين المبعوثين نوحا ، لأنه أول الرسل لإصلاح الخلق .

وعلى الثاني : يكون أولهم آدم بعث لابنيه لما قتل أحدهم أخاه ؛ فإن الظاهر أن آدم لم يبعث بشرية لعدم الدواعي إلى ذلك ، وإنما كان مرشدا كما يرشد الربى عائلته .

والمراد بالنبيين هنا الرسل بقريئة قوله « وأزل معهم الكتب بالحق » والإرسال بالشرائع متوغل في القدم وقبله ظهور الشرط وهو أصل ظهور الفواشش لأن الاعتقاد الفاسد أصل

ذميمة الفعل ، وقد عبد قوم نوح الأصنام ، عبدوا (ودا) و (سوا) و (يغوث) و (يعوق) و (نسر) وهم يومئذ لم يزالوا في مواطن آدم وبنيه في (جبال نود) من بلاد الهند كما قيل ، وفي البخاري عن ابن عباس أن وداً وسواً ويغوث ويعوق ونسراً كانوا من صالحى قوم نوح ، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصاباً وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد ، حتى إذا هلك أولئك وتنسخ العلم عبادت الله . وقيل كانوا من صالحى قوم آدم ، وقيل إن سواها هو ابن شيث وأن يغوث ابن سواع ويعوق ابن يغوث ونسر بن يعوق ، وقيل إنهم من صالحى عصر آدم ماتوا ففتحت قاييل بن آدم لهم صوراً ثم عبدوهم بعد ثلاثة أجيال ^(١) ، وهذا كله زمن متوغل في القدم قبل التاريخ فلا يؤخذ إلا بمزيد الاحتراز ، وأقدم شريعة أثبتها التاريخ شريعة برهان في الهند فإنها تبتدىء من قبل القرن الثلاثين قبل الهجرة .

وفي هذا العهد كانت في العراق شريعة عظيمة ببابل وضعها ملك بابل المدعو (حمورابي) ويظن المؤرخون أنه كان معاصراً لإبراهيم عليه السلام وأنه المذكور في سفر التكوين باسم (ملكي صادق) الذي لقي إبراهيم في شاليم وبارك إبراهيم ودعا له .
والبعث: الإرسال والإنباض للمشي ومنه بعث البعير إذا أنهضه بعد أن برك والبعث هنا مجاز مستعمل في أمر الله النبيء بتبليغ الشريعة للأمة .

(والنبئين) جمع نبيء وهو فيعلم بمعنى مفعول مشتق من النبأ وهو الخبر المهم ، لأن الله أخبره بالوحي وعلم ما فيه صلاح نفسه وصلاح من ينتسب إليه . فإن أمره بتبليغ شريعة الأمة فهو رسول فكل رسول نبيء ، والقرآن يذكر في الغالب النبيء مراداً به الرسول ، وقد ورد أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً لا يعلم تفصيلهم وأزمانهم إلا الله تعالى قال تعالى « وقرونا بين ذلك كثيراً » وقال « وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح » .
وعدد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر .

والمراد بالنبين هنا خصوص الرسل منهم بقرينة قوله بعث وبقرينة الحال في قوله: مبشرين ومنذرين ، لأن البشارة والإنذار من خصائص الرسالة والدعوة وبقرينة ما يأتي من قوله « وأنزل معهم الكتاب بالحق » الآية .

(١) في صحيح البخاري وكتاب ابن الكلبي : أن هذه الأصنام عبادت في العرب وقد بينت ذلك في تاريخ العرب في الجاهلية .

فالتعريف في (النبين) للاستفراق وهو الاستفراق الملقب بالعرفى فى اصطلاح أهل المعانى .
والبشارة : الإعلام بخير حصل أو سيحصل ، والنذارة بكسر النون الإعلام بشر وضر
حصل أو سيحصل ، وذلك هو الوعد والوعيد الذى تشتمل عليه الشرائع .

فالرسل هم الذين جاءوا بالوعد والوعيد ، وأما الأنبياء غير الرسل فإن وظيفتهم هى ظهور
صلاحهم بين قومهم حتى يكونوا قدوة لهم ، وإرشاد أهلهم وذويهم ومريديهم للاستقامة من
دون دعوة حتى يكون بين قومهم رجال صالحون ، وإرشاد من يسترشدونهم من قومهم ، وتعليم
من يرونه أهلاً لعلم الخير من الأمة .

ثم هم قد يجيئون مؤيدين لشرعية مضت كحجىء إسحاق ويعقوب والأسباط لتأييد شريعة
إبراهيم عليه السلام ، وحجىء أنبياء بنى إسرائيل بعد موسى لتأييد التوراة ، وقد لا يكون
لهم تعلق بشرع من قبلهم كحجىء خالد بن سنان المبسى نبياً فى عبس من العرب .

وقوله : وأزل معهم الكتاب ، الإزال : حقيقته تدلية الجسم من علو إلى سفلى ، وهو
هنا مجاز فى وصول الشىء من الأعلى مرتبة إلى من هو دونه ، وذلك أن الوحي جاء من قبل
الله تعالى ودال على مراده من الخلق فهو وارد للرسل فى جانب له علو منزلة .

وأضاف مع إلى ضمير النبيين إضافة مجملة واختير لفظ مع دون عليهم ليصلح لمن أزل
عليه كتاب منهم مثل إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، ولأن جاء مؤيذاً لمن قبله مثل أنبياء
بنى إسرائيل بين موسى وعيسى .

والكتاب هو المكتوب ، وأطلق فى اصطلاح الشرع على الشريعة لأن الله يأمر الناس
بكتابتها لدوام حفظها والتمكن من مدارستها ، وإطلاق الكتاب عليها قد يكون حقيقة إن
كانت الشريعة فى وقت الإطلاق قد كتبت أو كتب بعضها كقوله تعالى «آم ذلك الكتب»
على أحد الوجهين المتقدمين هنالك ، وقد يكون مجازاً على الوجه الآخر ، وما هنا يحمل على الحقيقة
لأن الشرائع قد نزلت وكتبت وكتب بعض الشريعة المحمدية .

والمعية معية اعتبارية مجازية أريد بها مقارنة الزمان ، لأن حقيقة المعية هى المقارنة فى المكان
وهى المصاحبة ، ولعل اختيار المعية هنا لما تؤذن به من التأييد والنصر قال تعالى «إننى معكم
أسمع وأرى» وفى الحديث ومعك روح القدس .

والتعريف فى الكتاب للاستفراق : أى وأزل مع النبيين الكتب التى نزلت كلها

وهو من مقابلة الجمع بالجمع على معنى التوزيع ، فالمعنى أنزل مع كل نبي كتابه وقرينة التوزيع موكولة لعلم السامعين لاشتهار ذلك .

وإنما أفرد الكتاب ولم يقل الكتب ، لأن المفرد والجمع في مقام الاستغراق سواء ، وقد تقدم مع ما في الأفراد من الإيجاز ودفع احتمال العهد إذ لا يجوز أن ينزل كتاب واحد مع جمع النبيين ، فتمين أن يكون المراد الاستغراق لا العهد ، وجوز صاحب الكشف كون اللام للعهد والمعنى أنزل مع كل واحد كتابه .

والضمير في (ليحكم) راجع إلى الكتاب فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز عقلي ، لأنه مبين ما به الحكم ، أو فعل يحكم مجاز في البيان .

ويجوز رجوع الضمير إلى اسم الجلالة أى أنزل الله الكتاب ليحكم بينهم وإسناد الحكم مجاز عقلي ، لأنه السبب له والأمر بالقضاء به ، وتعدية يحكم بين لأنه لم يمين فيه محكوم له أو عليه .

وحكم الكتاب بين الناس بيان الحق والرشد والاستدلال عليه ، وكونه فيما اختلفوا فيه كناية عن إظهاره الحق ، لأن الحق واحد لا يختلف فيه إلا عن ضلال أو خطأ ، ولهذا قال جمهور علمائنا إن المصيب في الاجتهادات واحد .

﴿ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا يَنْهَاهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنْ أَحْكَامٍ ۚ وَيَذَرُهُمُ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ 213

عطف على جملة « وأنزل معهم الكتب بالحق » لبيان حقيقة أخرى من أحوال اختلاف الأمم وهو الاختلاف بين أهل الكتاب بعضهم مع بعض وبين أهل الكتاب الواحد مع تلقيهم ديناً واحداً ، والمعنى « وأنزل معهم الكتب بالحق » فاختلف فيه كما قال تعالى « ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه » .

والمعنى وما اختلف فيه إلا أقوامهم الذين أوتوا كتبهم فاستغنى بجملة القصر عن الجملة الأخرى لتضمن جملة القصر إثباتاً وتقياً .

فإنه بحث الرسل لإبطال الضلال الحاصل من جهل البشر بصلاحهم فجاءت الرسل بالهدى، اتبعهم من اتبعهم فاهتدى وأعرض عنهم من أعرض فبقى فى ضلالة، فأرسال الرسل لإبطال الاختلاف بين الحق والباطل، ثم أحدث اتباع الرسل بعدهم اختلافاً آخر وهو اختلاف كل قوم فى نفس شريعتهم.

والمقصود من هذا بيان عجيب حال البشر فى تسرعهم إلى الضلال، وهى حقيقة تاريخية من تاريخ الشرائع، وتحذير المسلمين من الوقوع فى مثل ذلك. والتعريض بأهل الكتاب وهم أشهر أهل الشرائع يومئذ فيما صنعوا بكتبهم من الاختلاف فيها، وهذا من بديع استطراد القرآن فى توبيخ أهل الكتاب وخاصة اليهود وهى طريقة عربية بليغة قال زهير:

إن البخيل ملوم حين كان ولكن الجواد على علته هرم
وقال الفرزدق يمدح الخليفة ويستطرد بهجاء جرير:

إلى مَلِكٍ ما أُمُّهُ من مُحَارِبٍ أبوه ولا كانت كُليبُ تصاهره

والضمير من قوله « فيه » يجوز أن يعود إلى الكتاب وأن يعود إلى الحق الذى تضمنه الكتاب، والمعنى على التقديرين واحد، لأن الكتاب أنزل ملائسا للحق ومصاحبا له فإذا اختلف فى الكتاب اختلف فى الحق الذى فيه وبالعكس على طريقة قياس المساواة فى المنطق.

والاختلاف فى الكتاب ذهاب كل فريق فى تحريف المراد منه مذهبا يخالف مذهب الآخر فى أصول الشرع لا فى الفروع، فإن الاختلاف فى أصوله يعطل المقصود منه.

وحجى بالموصول دون غيره من المعارف لما فى الصلة من الأمر العجيب وهو أن يكون المختلفون فى مقصد الكتاب هم الذين أعطوا الكتاب ليزيلوا به الخلاف بين الناس فأصبحوا هم سبب خلاف فيه، ولا شك أن ذلك يبطل المراد منه.

والمعنى تشنيع حال الذين أوتوه بأن كانوا أسوأ حالا من المختلفين فى الحق قبل مجئ الشرائع، لأن أولئك لهم بعض العذر بخلاف الذين اختلفوا بمد كون الكتاب بأيديهم.

وقوله « من بعد ما جاءتهم البينات » متعلق باختلاف، والبيانات جمع بينة وهى الحجة

والدليل.

والمراد بالبينات هنا الدلائل التي من شأنها الصّد عن الاختلاف في مقاصد الشريعة ، وهي النصوص التي لا تحتمل غير مدلولاتها أعني قواطع الشريعة ، والظواهر المتعاضدة التي التحقت بالقواطع .

والظواهر التي لم يدع داع إلى تأويلها ولا عارضها معارض .
والظواهر المتعارضة التي دل تعارضها على أن محمل كل منها على حالة لا تعارض حالة محمل الآخر وهو المعبر عنه في الأصول بالجمع بين الأدلة وتواريخ التشريع الدالة على نسخ حكم حكما آخر ، أو ما يقوم مقام التاريخ من نحو هذا ناسخ ، أو كان الحكم كذا فصار كذا ، فهذه بينات مانعة من الاختلاف لو كان غرض الأمم اتباع الحق . ومجيء البينات بلوغ ما يدل عليها وظهور المراد منها .

والبعدية هنا : بعدية اعتبار لم يقصد منها تأخر زمان الاختلاف عن مجيء البينات ، وإن كان هو كذلك في نفس الأمر ، أي أن الخلاف كان في حالة تقررت فيها دلائل الحق في نفوس المختلفين .

وقوله « بغيا بينهم » مفعول لأجله لاختلفوا ، والبغى : الظلم وأصل البغى في كلام العرب الطلب ، ثم شاع في طلب ما للغير بدون حق فصار بمعنى الظلم معنى ثانيا وأطلق هنا على الحسد لأن الحسد ظلم .

والمعنى أن داعي الاختلاف هو التجاسد وقصد كل فريق تغليب الآخر فيحمل الشريعة غير محاملها ليفسد ما حملها عليه الآخر فيفسد كل فريق صواب غيره وأما خطؤه فأمره أظهر .

وقوله « بينهم » متعلق بقوله « بغيا » للتنصيص على أن البغى بمعنى الحسد ، وأنه ظلم في نفس الأمة وليس ظلما على عدوها .

واعلم أن تعلق كل من المجرور وهو من بعد ما جاءتهم ، وتعلق المفعول لأجله وهو بغيا بقوله (اختلف) الذي هو محصور بالاستثناء المفرغ ، ويستلزم أن يكون كلاهما محصورا في فاعل الفعل الذي تملقا به ، فلا يتأتى فيه الخلاف الذي ذكره الرضى بين النحاة في جواز استثناء شيئين بعد أداة استثناء واحدة ، لأن التحقيق أن ما هنا ليس استثناء أشياء بل استثناء شيء واحد وهم الذين أوتوه ، لكنه مقيد بقيدين هما من (بعد ما جاءتهم البينات) و (بغيا)

إذ المقصود أن الخلاف لم يكن بين أهل الدين ومعايديه ، ولا كان بين أهل الدين قبل ظهور الدلائل الصارفة عن الخلاف ، ولا كان ذلك الخلاف عن مقصد حسن بل كان بين أهل الدين الواحد ، مع قيام الدلائل وبدافع البغى والحسد .

والآية تقتضى تحذير المسلمين من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة من الاختلاف فى الدين أى فى أصول الإسلام ، فالخلاف الحاصل بين علماء الإسلام ليس اختلافاً فى أصول الشريعة ، فإنها إجماعية ، وقد أجمعوا على أنهم يريدون تحقيقها ، ولذلك اتفقت أصولهم فى البحث عن مراد الله تعالى وعن سنة رسوله للاستدلال عن مقصد الشارع وتصرفاته ، واتفقوا فى أكثر الفروع ، وإنما اختلفوا فى تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع ، وقد استبرءوا للدين فأعلنوا جميعاً : أن الله تعالى حكماً فى كل مسألة ، وأنه حكم واحد ، وأنه كاف المجتهدين بإصابته وأن المصيب واحد ، وأن مخطئه أقل ثواباً من مصيبه ، وأن التقصير فى طلبه إثم .

فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسع للنظر .

أما لو جاء أتباعهم فانتصروا لآرائهم مع تحقق ضعف المدرك أو خطئه لقصد ترويح المذهب وإسقاط رأى الغير فذلك يشبه الاختلاف الذى شفعه الله تعالى وحذرنا منه فكونوا من مثله على حذر ولا تكونوا كمثل قول المعري :

فجادل وصلّ الجدال وقد درى أن الحقيقة فيه ليس كما زعم
علم الفتى النظّار أن بصائرهم عميت فكم يُخفى اليقين وكم يُعم

وقوله « فهدى الله الذين آمنوا » هذا العطف يحتمل أن الفاء عاطفة على « اختلف فيه » الذى تضمنته جملة القصر ، قال ابن عرفة : عطف بالفاء إشارة إلى سرعة هدايته المؤمنين بعقب الاختلاف اهـ ، يريد أنه تمقيب بحسب ما يناسب سرعة مثله وإلا فهدى المسلمين وقع بعد أزمان مضت ، حتى تقاوم اختلاف اليهود واختلاف النصارى ، وفيه بعد لا يخفى ، فالظاهر عندي : أن الفاء فصيحة لما علم من أن المقصود من الكلام السابق التحذير من الوقوع فى الاختلاف ضرورة أن القرآن إنما نزل لهدى المسلمين للحق فى كل ما اختلف فيه أهل الكتب السالفة فكان السامع ترقب العلم بماقبة هذا الاختلاف فقيل : دام هذا الاختلاف إلى مجيء الإسلام فهدى الله الذين آمنوا الخ ، فقد أفصحنا عن كلام مقدر وهو المعطوف عليه المحذوف كقوله تعالى « أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت » .

والمراد من الذين آمنوا المسلمون لا محالة ، والضمير في اختلفوا عائد للمختلفين كلهم ، سواء الذين اختلفوا في الحق قبل مجيء الرسل والذين اختلفوا في الشرائع بعد مجيء الرسل والبيّنات ولذلك بينه بقوله « من الحق » وهو الحق الذي تقدم ذكره في قوله « وأنزل معهم الكتاب بالحق » فإن اختلاف الفريقين راجع إلى الاختلاف في تعيين الحق إما عن جهل أو عن حسد وبغى .

والإذن: الخطاب بإباحة فعل وأصله مشتق من فعل أذنَ إذا أصفى أذنه إلى كلام من يكلمه ، ثم أطلق على الخطاب بإباحة فعل على طريقة المجاز بعلاقة اللزوم لأن الإصغاء إلى كلام المتكلم يستلزم الإقبال عليه وإجابة مطلبه ، وشاع ذلك حتى صار الإذن أشيع في معنى الخطاب بإباحة الفعل ، وبذلك صار لفظ الإذن قابلاً لأن يستعمل مجازاً في معان من مشابهات الخطاب بالإباحة ، فأطلق في هذه الآية على التمكن من الاهتداء وتيسيره بما في الشرائع من بيان الهدى والإرشاد إلى وسائل الاهتداء على وجه الاستعارة ، لأن من ييسر لك شيئاً فكأنه أباح لك تناوله .

وفي هذا إيماء إلى أن الله بعث بالإسلام لإرجاع الناس إلى الحق وإلى التوحيد الذي كانوا عليه ، أو لإرجاعهم إلى الحق الذي جاءت الرسل لتحقيقه ، فاختلف أتباعهم فيه بدلاً من أن يحققوا بأفهامهم مقاصد ما جاءت به رسلهم ، فحصل بما في الإسلام من بَيَانِ القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وضوح الحق والإرشاد إلى كيفية أخذه ، فحصل بمجىء الإسلام إتمام مراد الله مما أنزل من الشرائع السالفة .

وقوله « والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم » تذييل لبيان أن فضل الله يعطيه من يشاء ، وهذا إجمال ، وتفصيله أن حكمة الله اقتضت أن يتأخر تمام الهدى إلى وقت مجيء شريعة الإسلام لمّا تهيأً البشر بمجىء الشرائع السابقة لقبول هذه الشريعة الجامعة ، فكانت الشرائع السابقة تمهيداً وتهيئة لقبول دين الإسلام ، ولذلك صدرت هذه الآية بقوله « كان الناس أمةً واحدةً » ، فكما كان البشر في أول أمره أمة واحدة على هدى بسيط ثم عرضت له الضلالات عند تحرك الأفكار البشرية ، رجع البشر إلى دين واحد في حالة ارتقاء الأفكار ، وهذا اتحاد عجيب ، لأنه جاء بعد تشتت الآراء والمذاهب ، ولذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم » ،

وفي الحديث « مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجلٍ استأجر قوماً يعملون له عملاً يوماً إلى الليل على أجر معلوم فعملوا له إلى نصف النهار فقالوا لا حاجة لنا إلى أجرِكَ الذي شرطتَ لنا وما عملنا باطل فقال لهم لا تفعلوا أكلوا بقيةَ عملكم وخذوا أجركم كاملاً فأبوا وتركوا، واستأجر آخرين بعدهم فقال لهم: أكلوا بقية يومكم هذا ولكم الذي شرطتُ لهم من الأجر فعملوا حتى إذا كان حين صلاة العصر قالوا: لك ما عملنا باطل ولك الأجر الذي جملتَ لنا فيه ، فقال لهم أكلوا بقية عملكم فإنما بقي من النهار شيء يسير فأبوا ، واستأجر قوماً أن يعملوا له بقية يومهم فعملوا بقية يومهم حتى غابت الشمس واستكملوا أجر الفريقين كليهما ، فذلك مثلهم ومثل ما قبلوا من هذا النور ، فقالت اليهود والنصارى ما لنا أكثرُ عملاً وأقلَّ عطاء ، قال هل ظلمتكم من حقكم شيئاً ؟ قالوا : لا ، قال : فذلك فضلى أوتيته من أشياء . »

﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ ﴾ 214

إضراب انتقالى عن الكلام السابق فاحتاج إلى وجه مناسبة به ، فقال الطيبي أخذنا من كلام الكشف : إن قوله تعالى « كان الناس أمةً واحدةً » كلامٌ ذُكرت فيه الأمم السالفة وذُكر من بعث إليهم من الأنبياء وما لقوا منهم من الشدائد ، ومُدِّعٍ لتشجيع الرسول والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين كما قال « وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا ثَبَتَ بِهِ فُؤَادُكَ » فمن هذا الوجه كان الرسول وأصحابه مُرادين من ذلك الكلام ، يدل عليه قوله « فهدى الله الذين آمنوا » وهو المضرب عنه بيل التي تضمنتها أم أي دَعُ ذلك ، أَحْسِبُوا أَنْ يَدْخُلُوا الْجَنَّةَ . وبيانه أن القصد من ذكر الأمم السالفة حينما وقع في القرآن هو العبرة والموعظة والتحذير من الوقوع فيما وقعوا فيه بسوء عملهم والافتقار في المحامد ، فكان في قوله تعالى « كان الناس أمةً واحدةً » الآية إجمال لذلك وقد ختم بقوله « فهدى الله الذين آمنوا » لِمَا اختلفوا فيه من الحق بإذنه ، ولما كان هذا الختام منقبة

للمسلمين أَوْفَظُوا أَنْ لَا يُزْهَوُوا بهذا الثناء فيحسبوا أنهم قضوا حق شكر النعمة فعقب بأن عليهم أن يصبروا لما عسى أن يعترضهم في طريق إيمانهم من البأساء والضراء اقتداء بصالحى الأمم السالفة ، فكما حذرهم الله من الوقوع فيما وقع فيه الضالون من أولئك الأمم حرضهم هنا على الاقتداء بهدى المهتدين منهم على عادة القرآن في تعقيب البشارة بالندارة وعكس ذلك ، فيكون قوله « أم حسبتم » إضراباً عن قوله « فهدى الله الذين آمنوا » وليكون ذلك تصيرا لهم على ما نالهم يوم الحديبية من تطاول المشركين عليهم بمنهم من العُمرَة وما اشترطوا عليهم للعام القابل ، ويكون أيضاً تمهيداً لقوله « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ » الآية ، وقد روى عن أكثر المفسرين الأولين أن هذه الآية نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والشدائد فتكون تلك الحادثة زيادة في المناسبة .

و (أم) في الإضراب كبل إلا أن أم تؤذن بالاستفهام وهو هنا تقرير بذلك وإنكاره إن كان حاصل أى بل أحسبتم أن تدخلوا دون بلوى وهو حسابان باطل لا ينبغي اعتقاده .

وحَسِبَ بكسر السين في الماضى : فعل من أفعال القلوب أخوات ظن ، وفي مضارعه وجهان كسر السين وهو أجود وفتحها وهو أقيس وقد قرئ بهما في المشهور ، ومصدره الحسبان بكسر الحاء وأصله من الحساب بمعنى العد فاستعمل في الظن تشبيهاً لجولان النفس في استخراج علم ما يقع بجولان اليد في الأشياء لتميين عددها ومثله في ذلك فعل عَدَّ بمعنى ظن .

والخطاب للمسلمين وهو إقبال عليهم بالخطاب بعد أن كان الكلام على غيرهم فليس فيه التفات ، وجعله صاحب الكشاف التفاتاً بناء على تقدم قوله « فهدى الله الذين آمنوا » لما اختلفوا فيه « وأنه يقتضى أن يقال أم حسبوا أى الذين آمنوا ، والأظهر أنه لما وقع الانتقال من غرض إلى غرض بالإضراب الانتقال الحاصل بأم » صار الكلام افتتاحاً محضاً وبذلك يُتَأَكَّد اعتبار الانتقال من أسلوب إلى أسلوب ، فالالتفات هنا غير منظور إليه على التحقيق .

ودخول الجنة هنا دخولها بدون سبق عناء وبلوى ، وهو دخول الذين استوفوا كل ما وجب عليهم ولم يقصروا في شيء منه ، وإلا فإن دخول الجنة محسوب لكل مؤمن ولو لم تأت البأساء والضراء أو أنته ولم يصبر عليها ، بمعنى أن الصبر على ذلك وعدم الضجر

منه موجب لغفران الذنوب ، أو المراد من ذلك أن تنالهم البأساء فيصبروا ولا يرتدوا عن الدين ، لذلك فيكون دخول الجنة متوقفا على الصبر على البأساء والضراء بهذا المعنى ، وتطرق هاته الحالة سنة من سنن الله تعالى في أتباع الرسل في أول ظهور الدين وذلك من أسباب مزيد فضائل اتباع الرسل ، فلذلك هُيئت المسلمون لتلقيه من قبل وقوعه لطفاً بهم ليكون حصوله أهون عليهم .

وقد لقي المسلمون في صدر الإسلام من أذى المشركين البأساء والضراء وأخرجوا من ديارهم وتحملوا مضض الغربة ، فلما وردوا المدينة لقوا من أذى اليهود في أنفسهم وأذى المشركين في قرابتهم وأموالهم بمكة ما كدر عليهم صفو حفاوة الأنصار بهم ، كما أن الأنصار لقوا من ذلك شدة المضايقة في ديارهم بل وفي أموالهم فقد كان الأنصار يمرضون على المهاجرين أن يتنازلوا لهم عن حظ من أموالهم .

و (لَمَّا) أخت لم في الدلالة على نفي الفعل ولكنها مركبة من كم وما النافية فأفادت توكيد النفي ، لأنها ركبت من حرفي نفي ، ومن هذا كان النفي بها مشعرا بأن السامع كان يتربص حصول الفعل المنفي بها فيكون النفي بها نفياً لحصول قريب ، وهو يشعر بأن حصول المنفي بها يكون بعد مدة ، وهذا استعمال دل عليه الاستقراء واحتجوا به بقول النابغة :

أَزِفَ التَّرْحُلُ غَيْرَ أَنْ رَكَبْنَا لِمَا نَزَلُ بِرَحَالِنَا وَكَأَنَّ قَدِ

فَنَفِي بِلَمَّا ثُمَّ قَالَ وَكَأَنَّ قَدْ أَى وَكَأَنَّهُ قَدْ زَالَتْ .

والواو للحال أى أحسبتم دخول الجنة في حالة انتفاء ما يُتربص حصوله لكم من مس البأساء والضراء فإنكم لا تدخلون الجنة ذلك الدخول السالم من المحنة إلا إذا تحملتم ما هو من ذلك القليل .

والإتيان مجاز في الحصول ، لأن الشيء الحاصل بعد العدم يجعل كأنه أتى من مكان

بعبارة .

والمثل : المشابهة في الهيئة والحالة كما تقدم في قوله تعالى « مثاهم كمثل الذى استوقد نارا » .

والذين خلّوا : هم الأمم الذين مضوا وانقرضوا وأصل خلّوا : خلا منهم السكان فبولغ في

إسناد الفعل فأسند إليهم ما هو من صفات مكانهم .

وَمَنْ قَبْلَكُمْ مَتَمَلُّوا بَخْلًا لِمَجْرَدِ الْبَيَانِ وَقَصِدْ إِظْهَارِ الْمَلَابَسَةِ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ .
والس حقيقة : اتصال الجسم بجسم آخر وهو مجاز في إصابة الشيء وحلوله ، فنه مس
الشیطان أى حلول ضرر الجنة بالعقل ، ومس سقر : ما يصيب من نارها ، ومس الفقر
والضرر : إذا حل به ، وأكثر ما يطلق في إصابة الشر قال تعالى « وإذا مس الإنسان ضرر
دعاه - وإذا مس الإنسان الضر دعانا - وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض - ولا تمسوها
بسوء » فالمعنى هنا : حلت بهم البأساء والضراء .

وقد تقدم القول في البأساء والضراء عند قوله تعالى « والصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ » .
وقوله « وَزُلْزَلُوا » أى أزعجوا أو اضطربوا ، وإنما الذى اضطرب نظام معيشتهم قال تعالى
« هنالك ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا » ، والزلزلة تحرك الجسم من مكانه بشدة ،
ومنه زلزال الأرض ، فوزن زلزل فعِل ، والتضعيف فيه دال على تكرار الفعل كما قال تعالى
« فَاكْبِكُوبُوا فِيهَا » وقالوا لَمَلَمَ بِالْمَكَانِ إِذَا نَزَلَ بِهِ نَزُولَ إِقَامَةٍ .

وحتى غاية للس والزلزال ، أى بلغ بهم الأمر إلى غاية يقول عندها الرسول والذين معه
مَتَى نَصَرَ اللَّهُ .

ولما كانت الآية مخبرة عن مس حل بمن تقدم من الأمم ومنذرة بحلول مثله بالمخاطبين
وقت نزول الآية ، جاز في فعل يَقُولُ أَنْ يَعْتَبِرَ قَوْلُ رَسُولِ أُمَّةٍ سَابِقَةٍ أَى زَلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ
رَسُولُ الْمَزْلُزَلِينَ ف (أَل) لِلْعَهْدِ ، أَوْ حَتَّى يَقُولَ كُلُّ رَسُولٍ لِأُمَّةٍ سَبَقَتْ فَتَكُونُ (أَل)
لِلْإِسْتِفْرَاقِ ، فَيَكُونُ الْفِعْلُ مُحْكِيًا بِهِ تِلْكَ الْحَالَةَ الْعَجِيبَةَ فَيَرْفَعُ بَعْدَ حَتَّى ؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ الْمُرَادَ بِهِ
الْحَالُ يَكُونُ مَرْفُوعًا ، وَيَرْفَعُ الْفِعْلُ قَرَأَ نَافِعٌ وَأَبُو جَعْفَرٍ ، وَجَازَ فِيهِ أَنْ يَعْتَبَرَ قَوْلَ رَسُولِ
الْمَخَاطَبِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ فِيهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْنَى : وَزَلْزَلُوا وَتَزَلْزَلُونَ مِثْلَهُمْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ
فَيَكُونُ الْفِعْلُ مَنْصُوبًا ؛ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَمَّا يَقَعْ وَتَقْتَضِ ، وَبِذَلِكَ قَرَأَ بَقِيَّةُ الْعَشْرَةِ ، فَقَرَأَةَ الرَّفْعِ
أَنْسَبَ بِظَاهِرِ السِّيَاقِ وَقَرَأَةَ النَّصْبِ أَنْسَبَ بِالْفَرْضِ الْمَسْقُوقِ لَهُ الْكَلَامُ ، وَبِكِلَّتَا الْقَرَاءَتَيْنِ
يَحْصُلُ كِلَا الْفَرْضَيْنِ .

ومتى استفهام مستعمل في استبطاء زمان النصر .

وقوله « أَلَا إِنَّ نَصَرَ اللَّهِ قَرِيبٌ » كلام مستأنف بقرينة افتتاحه بآلا ، وهو بشارة
من الله تعالى للمسلمين بقرب النصر بعد أن حصل لهم من قوارع صدر الآية ما ملأ القلوب

رُعباً ، والقصد منه إكرام هذه الأمة بأنها لا يبلغ ما يسبها مبلغ ما مس من قبلها . وإكراماً للرسول صلى الله عليه وسلم بالألا يحتاج إلى قول ما قالته الرسل قبله من استبطاء نصر الله بأن يجيء نصر الله لهاته الأمة قبل استبطائه ، وهذا يشير إلى فتح مكة .

﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَتَقَقَّمُ مِنْ خَيْرٍ فَلِللّٰهِ الدِّينُ وَالْآقَرِبِينَ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْبَنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ۝٢١٥﴾

استئناف ابتدائي لا ابتداء جواب عن سؤال سأل به بعض المسلمين النبي صلى الله عليه وسلم روى الواحدى عن ابن عباس أن السائل عمرو بن الجموح الأنصارى ، وكان ذا مال فقال يارسول الله : بماذا يُتصدق وعلى من يُنفق ، وقال ابن عطية ، السائلون هم المؤمنون يعنى أنه تكرر السؤال عن تفصيل الإنفاق الذى أمروا به غير مرة على الإجمال ، فطلبوا بيان من ينفق عليهم وموقع هذه الآية فى هذا الموضع إما لأن نزولها وقع عقب نزول التى قبلها وإما لأمر بوضعها فى هذا الموضع جمعا لطائفة من الأحكام المفتتحة بجملة « يسألونك » وهى ستة أحكام ، ثم قد قيل إنها نزلت بعد فرض الزكاة ، فالسؤال حينئذ عن الإنفاق المتطوع به وهى محكمة وقيل نزلت قبل فرض الزكاة فتكون بيانا لمصارف الزكاة ثم نسخت بآية « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » الآية فى سورة براءة ، فهو بتخصيص لإخراج الوالدين والأقربين واليتامى ، وإن كانوا من غير الأصناف الثمانية المذكورة فى آية براءة .

وماذا استفهام عن المنفق (بفتح الفاء) ومعنى الاستفهام عن المنفق السؤال عن أحواله التى يقع بها موقع القبول عند الله ، فإن الإنفاق حقيقة معروفة فى البشر وقد عرفها السائلون فى الجاهلية .

فكانوا فى الجاهلية ينفقون على الأهل وعلى النداءى وينفقون فى الميسر ، يقولون فلان يتم أيساره أى يدفع عن أيساره أقساطهم من مال المقامرة ويتفخرون بإتلاف المال .

فسألوا فى الإسلام عن المعتد به من ذلك دون غيره ، فلذلك طابق الجواب السؤال إذ أجيب : قل ما أتقتم من خير فللوالدين والأقربين ، فجاء ببيان مصارف الإنفاق الحق وعرف هذا الجنس بمعرفة أفراده ، فليس فى هذا الجواب ارتكاب الأسلوب الحكيم كما قيل ، إذ لا يعقل

أن يسألوا عن المال المنفق بمعنى السؤال عن النوع الذى ينفق من ذهب أم من ورق أم من طعام ، لأن هذا لا تتعلق بالسؤال عنه أغراض العقلاء ، إذ هم يعلمون أن المقصد من الإتفاق إيصال النفع للمنفق عليه ، فيتعين أن السؤال عن كيفية الإتفاق ومواقفه ، ولا يريكم في هذا أن السؤال هنا وقع بما وهى يسأل بها عن الجنس لا عن العوارض ، فإن ذلك اصطلاح منطقي لتقريب ما ترجموه من تقسيمات مبنية على اللغة اليونانية وأخذ به السكاكي ، لأنه يحمل باصطلاح أهل المنطق وذلك لا يشهد له الاستعمال العربى .

والخير : المال كما تقدم في قوله تعالى « إن ترك خيرا » في آية الوصية .

و« ما أنفقتم » شرط ، ففعل (أنفقتم) مراد به الاستقبال كما هو مقتضى الشرط ، وعبر بالماضى لإظهار الرغبة في حصول الشرط فينزل كالحاصل المقرر .

والام في (للوالدين) للملك ، بمعنى الاستحقاق أى فالحقيق به الوالدان أى إن تنفقوا فأنفقوا للوالدين أو أعطوا للوالدين ، وقد تقدم بيانهم في قوله تعالى « وءاتى المال على حبه ذوى القربى » الآية .

والآية دالة على الأمر بالإتفاق على هؤلاء والترغيب فيه ، وهى في النفقة التى ليست من حق المال أعنى الزكاة ولا هى من حق الذات من حيث إنها ذات كالزوجة ، بل هذه النفقة التى هى من حق المسلمين بعضهم على بعض لكفاية الحاجة وللتوسعة وأولى المسلمين بأن يقوم بها أشدهم قرابة بالمعوزين منهم ، فمنها واجبة كنفقة الأبوين الفقيرين والأولاد الصغار الذين لا مال لهم إلى أن يقدروا على التكسب أو ينتقل حق الإتفاق إلى غير الأبوين ، وذلك كله بحسب عادة أمثالهم ، وفي تحديد القربى الموجبة للإتفاق خلاف بين الفقهاء .

فليست هاته الآية بمنسوخة بآية الزكاة ، إذ لا تعارض بينهما حتى يحتاج للنسخ وليس في لفظ هاته الآية ما يدل على الوجوب حتى يظن أنها زلت في صدقة واجبة قبل فرض الزكاة ، وابن السبيل هو الغريب عن الحى المار في سفره ، ينفق عليه ما يحتاج إليه .

وقوله « وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم » تذييل والمقصود من قوله « فإن الله به عليم » الكناية عن الجزاء عليه ، لأن العليم القدير إذا امتثل أحد لأمره لا يحول بينه وبين جزائه عليه حائل .

وشمل عموم وما تفعلوا من خير الأفعال الواجبة والمتطوع بها فيم النفقات وغيرها .

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا
وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ
لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 216

المناسبة أن القتال من البأساء التي في قوله « ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم
مستهمم البأساء والضراء » فقد كلفت به الأمم قبلنا، فقد كلفت بنو إسرائيل بقتال الكنعانيين
مع موسى عليه السلام، وكلفوا بالقتال مع طالوت وهو شاول مع داود، وكلف ذو القرنين
بتمذيب الظالمين من القوم الذين كانوا في جهة المغرب من الأرض .

ولفظ كتب عليكم من صيغ الوجوب وقد تقدم في آية الوصية ، وأل في القتال للجنس ،
ولا يكون القتال إلا للأعداء فهو عام عموماً عرفياً ، أى كتب عليكم قتال عدو الدين .

والخطاب للمسلمين، وأعداؤهم يومئذ المشركون ، لأنهم خالفوهم في الدين وآذوا الرسول
والمؤمنين ، فالقتال المأمور به هو الجهاد لإعلاء كلمة الله ، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم
غير مأذون في القتال في أول ظهور الإسلام ، ثم أذن له في ذلك بقوله تعالى « أذن للذين
يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا » ، ثم نزلت آية قتال المبادئ بقتال المسلمين في قوله تعالى « وَقَاتِلُوا
فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ » كما تقدم آنفاً .

هذه الآية نزلت في واقعة سرية عبدالله بن جحش كما يأتى، وذلك في الشهر السابع عشر
من الهجرة ، فالآية وردت في هذه السورة مع جملة التشريعات والنظم التي حوتها كقوله :
كتب عليكم الصيام ، كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت .
فعلى المختار يكون قوله : كتب عليكم القتال خبراً عن حكم سبق لزيادة تقريره ولينقل
منه إلى قوله : « وهو كره لكم » الآية ، أو إعادة لإنشاء وجوب القتال زيادة في تأكيده ،
أو إنشاءً آنفاً لوجوب القتال إن كانت هذه أول آية نزلت في هذا المعنى بناء على أن قوله
تعالى « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا » إذن في القتال وإعداد له وليست بموجبة له .

وقوله : وهو كره لكم ، حال لازمة وهي يجوز اقترانها بالواو ، ولك أن تجعلها جملة
ثانية معطوفة على جملة : كتب عليكم القتال ، إلا أن الخبر بهذا لما كان معلوماً للمخاطبين

تعين أن يكون المراد من الإخبار لازم الفائدة « أعنى كتبناه عليكم ونحن عالمون أنه شاق عليكم ، وربما رجح هذا الوجه بقوله تعالى بعد هذا : والله يعلم وأنتم لا تعلمون » .

والكره بضم الكاف : الكراهية ونقرة الطبع من الشيء ومثله الكره بالفتح على الأصح ، وقيل : الكره بالضم المشقة ونقرة الطبع ، وبالفتح هو الإكراه وما يأتي على الإنسان من جهة غيره من الجبر على فعل مَّا بأذى أو مشقة ، وحيث قرئ بالوجهين هنا وفي قوله تعالى « حملته أمه كرها ووضعته كرها » ولم يكن هنا ولا هنا لك معنى للإكراه تعين أن يكون بمعنى الكراهية وإبابة الطبع كما قال الحماسي العقيلي :

بكره سراتنا يا آل عمرو نغاديك بمُرَهْفَةِ النَّصَالِ

رووه بضم الكاف وبفتحتها .

على أن قوله تعالى بعد ذلك « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم » الوارد مورد التذييل : دليل على أن ما قبله مصدر بمعنى الكراهية ليكون جزئيا من جزئيات أن تكرهوا شيئا .

وقد تحمل صاحب الكشف لمل المفتوح في هذه الآية والآية الأخرى على المجاز . وقرره الطيبي والفتازاني بما فيه تكلف ، وإذ هو مصدر فالإخبار به مبالغة في تمكن الوصف من الخبر عنه كقول الخنساء :

* فإنما هي إقبالٌ وإدبار *

أى تُقبل وتُدبر ، وقيل : السُّكره اسم للشيء المكروه كالخبز .

فالقتال كرهه للنفوس ، لأنه يحول بين المقاتل وبين طمأنينته ولذاته ونومه وطعامه وأهله وبيته ، ويلجئ الإنسان إلى عداوة من كان صاحبه ويعرضه لخطر الهلاك أو ألم الجراح ، ولكن فيه دفع المذلة الحاصلة من غلبة الرجال واستضعافهم ، وفي الحديث (لا تَحْتَوُوا لِقَاءَ الْعَدُوِّ فَإِذَا لَقِيتُمْ فَاصْبِرُوا) وهو إشارة إلى أن القتال من الضرورات التي لا يحجبها الناس إلا إذا كان تركها يفضي إلى ضر عظيم قال العقيلي :

وَنَبِيٍّ حِينَ تَقْتُلُكُمْ عَلَيْهِمْ وَتَقْتُلُكُمْ كَأَنَّا لَا نُبَالِي

ومعلوم أن كراهية الطبع الفعل لا تنافي تلقى التكليف به برضا لأن أكثر التكليف لا يخلو عن مشقة .

ثم إن كانت الآية خبراً عن تشريع مضي ، يحتمل أن تكون جملة « وهو كره » حكاية لحالة مضت وتلك في أيام قلة المسلمين فكان إيجاب القتال ثقيلاً عليهم ، وقد كان من أحكامه أن يثبت الواحد منهم لعشرة من المشركين أعدائهم ، وذلك من موجبات كراهيتهم القتال ، وعليه فليس يلزم أن تكون تلك الكراهية باقية إلى وقت زول هذه الآية ، فيحتمل أن يكون زلت في شأن صلح الحديبية وقد كانوا كرهوا الصلح واستحبوا القتال ، لأنهم يومئذ جيش كثير فيكون تذكرياً لهم بأن الله أعلم بمصالحهم ، فقد أوجب عليهم القتال حين كانوا يكرهونه وأوجب عليهم الصلح في وقت أحبوا فيه القتال ، فحذف ذلك لقرينة المقام ، والمقصود الإفضاء إلى قوله « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم » لتطمئن أنفسهم بأن الصلح الذي كرهوه هو خير لهم ، كما تقدم في حوار عمر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر ، ويكون في الآية احتباك ، إذ الكلام على القتال ، فتقدير السياق كتب عليكم القتال وهو كره لكم ومنعتم منه وهو جيب لكم ، وعسى أن تكرهوا القتال وهو خير لكم وعسى أن تحبوه وهو شر لكم ، وإن كانت الآية إنشاءً لتشريع فالكرهية موجودة حين زول الآية فلا تكون واردة في شأن صلح الحديبية ، وأول الوجهين أظهرهما عندى ليناسب قوله عقبه : يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه .

وقوله « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم » تذييل احتيج إليه لدفع الاستغراب الناشئ عن قوله : كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، لأنه إذا كان مكروهاً فكان شأن رحمة الله بخلقه ألا يكتبه عليهم فذيل بهذا لدفع ذلك .

وجملة « وعسى » معطوفة على جملة « كتب عليكم القتال » ، وجملة « وهو خير لكم » : حالية من شيئاً على الصحيح من مجيء الحال من النكرة ، وهذا الكلام تلطف من الله تعالى لرسوله والمؤمنين ، وإن كان سبحانه غنياً عن البيان والتعليل ، لأنه يأمر فيطاع . ولكن في بيان الحكمة تخفيفاً من مشقة التكليف ، وفيه تعويد المسلمين بتلقى الشريعة معللة مذكلة ، فأشار إلى أن حكمة التكليف تعتمد المصالح ودرء المفاسد ، ولا تعتمد ملازمة الطبع ومنافرتة ، إذ يكره الطبع شيئاً وفيه نفعه وقد يحب شيئاً وفيه هلاكه ، وذلك باعتبار العواقب والغايات ،

فإن الشيء قد يكون لذيذا ملائماً ولكن ارتكابه يفضي إلى الهلاك ، وقد يكون كريهاً منافراً وفي ارتكابه صلاح .

وشأن جمهور الناس الغفلة عن العاقبة والغاية أو جهلها ، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تحرض الناس على الأفعال والتروك باعتبار الغايات والعواقب .

فإن قلت : ما الحكمة في جعل أشياء كثيرة نافعة مكروهة ، وأشياء كثيرة ضارة محبوبة ، وهلا جعل الله تعالى النافع كله محبوباً والضار كله مكروهاً فتنساق النفوس للنافع باختيارها وتجتنب الضار كذلك فنكفي كلفة مسألة الصلاح والأصلح التي تناظر فيها الأشعرى مع شيخه الجبائى وفارق الأشعرى من أجلها نحلة الاعتزال ؟ قلت : إن حكمة الله تعالى بنت نظام العالم على وجود النافع والضار والطيب والخبيث من الذوات والصفات والأحداث ، وأوكل للإنسان سلطة هذا العالم بحكم خلقه الإنسان صالحاً للأميرين وأراه طريق الخير والشر كما قدمناه عند قوله تعالى « كان الناس أمةً واحدة » ، وقد اقتضت الحكمة أن يكون النافع أكثر من الضار ولعل وجود الأشياء الضارة كونه الله لتسكون آله لجل ناس على اتباع النافع كما قال تعالى « فيه بأسٌ شديد ومنافع للناس » ، وقد أقام نظام هذا العالم على وجود المتضادات ، وجعل الكمال الإنسانى حاصلًا عند حصول جميع الصفات النافعة فيه ، بحيث إذا اختلفت بعض الصفات النافعة منه انتقصت بقية الصفات النافعة منه أو اضمحلت ، وجعل الله الكمال أقل من النقص لتظهر مراتب النفوس في هذا العالم ومبالغ العقول البشرية فيه ، فاكتسب الناس وضيعوا وضروا ونفعوا فكثرت الضار وقل النافع بما كسب الناسُ وفعلوا قال تعالى « قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » .

وكما صارت الذوات الكاملة الفاضلة أقل من ضدها صارت صفات الكمال عزيزة النال، وأحيطت عزتها ونفاستها بصعوبة منالها على البشر وبما يحف بها من الخطر والتعاب ، لأنها لو كانت مما تنساق لها النفوس بسهولة لاستوى فيها الناس فلم تظهر مراتب الكمال ولم يقع التنافس بين الناس في تحصيل الفضائل واقتحام المصاعب لتحصيلها قال أبو الطيب :
ولا فضل فيها للشجاعة والندى وصبر الفتى لولا لقاء شعوب

فهذا سبب صعوبة الكمالات على النفوس .

ثم إن الله تعالى جعل نظام الوجود في هذا العالم بتولد الشيء من بين شيئين وهو المبرعنه بالازدواج ، غير أن هذا التولد يحصل في الذوات بطريقة التولد المعروفة قال تعالى « ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين » وأما حصوله في المعاني ، فإنما يكون بحصول الصفة من بين معني صفتين أخريين متضادتين تتعادلان في نفس فينشأ عن تعادلها صفة ثالثة .

والفضائل جعلت متولدة من النقائص ؛ فالشجاعة من التهور والجبن ، والكرم من السرف والشح ، ولا شك أن الشيء المتولد من شيئين يكون أقل مما تولد منه ، لأنه يكون أقل من الثلث ، إذ ليس كلما وجد الصفتان حصل منهما تولد صفة ثالثة ، بل حتى يحصل التعادل والتكافؤ بين تينك الصفتين المتضادتين وذلك عزيز الحصول ولاشك أن هاته الندرة قضت بقلة اعتياد النفوس هاته الصفات ، فكانت صعبة عليها لقلة اعتيادها إياها .

ووراء ذلك فأنه حدد للناس نظاما لاستعمال الأشياء النافعة والضارة فيما خلقت لأجله ، فالتبعة في صورة استعمالها على الإنسان وهذا النظام كله تهيئة لمراتب المخلوقات في العالم الأبدى عالم الخلود وهو الدار الآخرة كما يقال « الدنيا مزرعة الآخرة » وبهذا تكمل نظرية النقض الذي نقض به الشيخ الأشعري على شيخه الجبائي أصلهم في وجوب الصلاح والأصلح فيكون بحث الأشعري نقضا وكلامنا هذا سندا وانقلابا إلى استدلال .

وجملة « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » تذييل للجميع ، ومفعولا (يعلم) وتعلمون محذوفان دل عليهما ما قبله أي والله يعلم الخير والشر وأنتم لا تعلمونهما ، لأن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه والناس يشتهب عليهم العلم فيظنون الملائم نافعا والمنافر ضارا .

والمقصود من هذا تعليم المسلمين تلقى أمر الله تعالى باعتقاد أنه الصلاح والخير ، وأن مالم تتبين لنا صفته من الأفعال المكلف بها نوقن بأن فيه صفة مناسبة لحكم الشرع فيه فنطلبها بقدر الإمكان عسى أن ندرکها ، لنفرع عليها ونقيس ويدخل تحت هذا مسائل مسالك العلة ، لأن الله تعالى لا يجري أمره ونهيه إلا على وفق علمه .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ﴾

من أهم تفاصيل الأحوال في القتال الذي كتب على المسلمين في الآية قبل هذه ، أن يعلموا ما إذا صادف القتال بينهم وبين المشركين الأشهر الحرم إذ كان محجرا في العرب من عهد

قديم ، ولم يذكر الإسلام إبطال ذلك الحجر ؛ لأنه من المصالح قال تعالى « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام » فكان الحال يبعث على السؤال عن استمرار حرمة الشهر الحرام في نظر الإسلام .

روى الواحدى في أسباب النزول عن الزهري مراسلا وروى الطبري عن عمرو بن الزبير مراسلا ومطولا ، أن هذه الآية نزلت في شأن سرية عبد الله بن جحش ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أرسله في ثمانية من أصحابه يتلقى عيرا لقريش ببطن نخلة في جمادى الآخرة في السنة الثانية من الهجرة ، فلقى المسلمون العير فيها تجارة من الطائف وعلى العير عمرو بن الحضرمي ، فقتل رجل من المسلمين عمروا وأسر اثنين من أصحابه وهما عثمان بن عبد الله بن المغيرة والحكم بن كيسان وفر منهم نوفل بن عبد الله بن المغيرة وغنم المسلمون غنيمة ، وذلك أول يوم من رجب وهم يظنون من جمادى الآخرة ، فعظم ذلك على قريش وقالوا: استحل محمد الشهر الحرام وشنعوا ذلك فنزلت هذه الآية . فقيل: إن النبي صلى الله عليه وسلم رد عليهم الغنيمة والأسيرين ، وقيل: رد الأسيرين وأخذ الغنيمة .

فإذا صح ذلك كان نزول هذه الآية قبل نزول آية « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وآية « وقاتلوا في سبيل الله الذي يُقاتلونكم » بمدة طويلة فلما نزلت الآيتان بعد هذه ، كان وضعهما في التلاوة قبلها بتوقيف خاص لتكون هذه الآية إكالا لما اشتملت عليه الآيتان الأخريان ، وهذا له نظائر في كثير من الآيات باعتبار النزول والتلاوة . والأظهر عندي أن هذه الآية نزلت بعد الآية التي قبلها وأنها تكملة وتأكيذ لآية « الشهر الحرام بالشهر الحرام » .

والسؤال المذكور هنا هو سؤال المشرّكين النبي عليه الصلاة والسلام يوم الحديبية ، هل يقاتل في الشهر الحرام كما تقدم عند قوله تعالى « الشهر الحرام بالشهر الحرام » . وهذا هو المناسب لقوله هنا « وصد عن سبيل الله إلح » ، وقيل: سؤال المشرّكين عن قتال سرية عبد الله بن جحش .

فالجملة استئناف ابتدائي ، وردت على سؤال الناس عن القتال في الشهر الحرام ومناسبة موقعها عقب آية كتب عليكم القتال ظاهرة .

والتعريف في الشهر الحرام تعريف الجنس ، ولذلك أحسن إبدال النكرة منه في قوله :

قتال فيه ، وهو بدل اشتمال فيجوز فيه إبدال النكرة من المعرفة ، بخلاف بدل البعض على أن وصف النكرة هنا بقوله فيه يجعلها في قوة المعرفة .

فالمراد بيان حكم أى شهر كان من الأشهر الحرم وأى قتال ، فإن كان السؤال إنكاريا من المشركين فكون المراد جنس هذه الأشهر ظاهر ، وإن كان استفسارا من المسلمين فكذلك ، ومجرد كون الواقعة التى تسبب عليها السؤال وقعت في شهر معين لا يقتضى تخصيص السؤال بذلك الشهر ، إذ لا يخطر ببال السائل بل المقصود السؤال عن دوام هذا الحكم المتقرر عندهم قبل الإسلام وهو لا يختص بشهر دون شهر .

وإنما اختير طريق الإبدال هنا - وكان مقتضى الظاهر أن يقال: يسألونك عن القتال في الشهر الحرام - لأجل الاهتمام بالشهر الحرام تنبيها على أن السؤال لأجل الشهر أيقع فيه قتال ؟ لا لأجل القتال هل يقع في الشهر وهما متآيلان ، لكن التقديم لقضاء حق الاهتمام ، وهذه نكتة لإبدال عطف البيان تنفع في مواقع كثيرة ، على أن في طريق بدل الاشتمال تشويقا بارتكاب الإجمال ثم التفصيل ، وتنكير قتال مراد به العموم ، إذ ليس المسؤول عنه قتالا معينا ولا في شهر معين ، بل المراد هذا الجنس في هذا الجنس .
(فيه) ظرف صفة لقتال مخصصة له .

وقوله « قل قتال فيه كبير » إظهار لفظ القتال في مقام الإضمار ليكون الجواب صريحا حتى لا يتوهم أن الشهر الحرام هو الكبير ، ويكون الجواب على طبق السؤال في اللفظ ، وإنما لم يعرف لفظ القتال - ثانيا باللام مع تقدم ذكره في السؤال ، لأنه قد استغنى عن تعريفه باتحاد الوصفين في لفظ السؤال ولفظ الجواب وهو ظرف (فيه) ، إذ ليس المقصود من تعريف النكرة باللام إذا أعيد ذكرها إلا التنصيص على أن المراد بها تلك الأولى لا غيرها ، وقد حصل ذلك بالوصف المتحد ، قال التفقازانى : فالسؤال عنه هو المجاب عنه وليس غيره كما توهم بناء على أن النكرة إذا أعيدت نسكرة كانت غير الأولى ، لأن هذا ليس بضربة لازم يريد أن ذلك يتبع القرائن .

والجواب تشريع إن كان السؤال من المسلمين ، واعتراف وإبكات إن كان السؤال إنكارا من المشركين ، لأنهم توقعوا أن يحجبهم بإباحة القتال فيشوروا بذلك العرب ومن في قلبه مرض .

والكبير في الأصل هو عظيم الجنة من نوعه ، وهو مجاز في القوى والكثير والسن والفاحش ، وهو استعمارة مبنية على تشبيه المعقول بالحسوس ، شبه القوى في نوعه بعظيم الجنة في الأفراد ، لأنه مألوف في أنه قوى ، وهو هنا بمعنى العظيم في المآثم بقرينة المقام ، مثل تسمية الذنب كبيرة ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم (وما يعدُّ بان في كبير وإنه لكبير) الحديث .

والمعنى أن القتال في الأشهر الحرم إثم كبير ، فالنكرة هنا للعموم بقرينة المقام ، إذ لا خصوصية لقتال قوم دون آخرين ، ولا لقتل في شهر دون غيره ، لاسيما ومطابقة الجواب للسؤال قد أكدت العموم ، لأن المسؤول عنه حُكْم هذا الجنس وهو القتال في هذا الجنس وهو الشهر الحرام من غير تفصيل ، فإن أجدر أفراد القتال بأن يكون مباحا هو قتالنا المشركين ومع ذلك فهو المسؤول عنه وهو الذي وقع التحرج منه ، أما تقاتل المسلمين فلا يختص إثمه بوقوعه في الشهر الحرام ، وأما قتال الأمم الآخرين فلا يخطر بالبال حينئذ .

والآية دليل على تحريم القتال في الأشهر الحرم وتقرير لما لتلك الأشهر من الحرمة التي جعلها الله لها منذ زمن قديم ، لعله من عهد إبراهيم عليه السلام فإن حرمة الزمان تقتضي ترك الإثم في مدته .

وهذه الأشهر هي زمن للحج ومقدماته وخواتمه وللعمرة كذلك فلو لم يحرم القتال في خلالها لتمطل الحج والعمرة ، ولذلك أقرها الإسلام أيام كان في بلاد العرب مشركون لفائدة المسلمين وفائدة الحج ، قال تعالى : جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام الآية .

وتحريم القتال في الشهر الحرام قد خصص بعد هذه الآية ثم نسخ ، فأما تخصيصه فبقوله تعالى « ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يُقتلواكم فيه » - إلى قوله - الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرم قصاص .

وأما نسخه فبقوله تعالى « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الأرض أربعة أشهر » - إلى قوله - فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فإنها صرحت بإبطال العهد الذي عاهد المسلمون المشركين على الهدنة ، وهو العهد الواقع في صلح الحديبية ؛ لأنه لم يكن عهدا مؤقتا بمن معين ولا بالأبد ، ولأن المشركين نكثوا أيمانهم

كما في الآية الأخرى «الآتَقَتْلُون قوما نكثوا أيمانهم وهوا بإخراج الرسول». ثم إن الله تعالى أجَلَّهم أجلا وهو انقضاء الأشهر الحرم من ذلك العام وهو عام تسعة من الهجرة في حجة أبي بكر بالناس، لأن تلك الآية نزلت في شهر شوال وقد خرج المشركون للحج فقال لهم «فسيحوا في الأرض أربعة أشهر» فأخراها آخر المحرم من عام عشرة من الهجرة، ثم قال «فإذا انسَلَخ الأشهر الحرم» أي تلك الأشهر الأربعة «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» فنسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم، لأن المشركين جمع معرف بلام الجنس وهو من صيغ العموم وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأمكنة على التحقيق، ولذلك قاتل النبي صلى الله عليه وسلم ثقيفا في شهر ذي القعدة عقب فتح مكة كما في كتب الصحيح.

وأعزى أبا عامر إلى أوْطاس في الشهر الحرام، وقد أجمع المسلمون على مشروعية الغزو في جميع أشهر السنة يغزون أهل الكتاب وهم أولى بالحرمة في الأشهر الحرم من المشركين. فإن قلت: إذا نُسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم فما معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع «إن دِماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا» فإن التشبيه يقتضي تقرير حرمة الأشهر. قلت: إن تحريم القتال فيها تبخُّ لتعظيمها وحرمتها وتزويجها عن وقوع الجرائم والمظالم فيها فالجريمة فيها تعد أعظم منها لو كانت في غيرها.

والقتال الظلم محرم في كل وقت، والقتال لأجل الحق عبادة فُسخ تحريم القتال فيها لذلك وبقيت حرمة الأشهر بالنسبة لبقية الجرائم.

وأحسن من هذا أن الآية قررت حرمة القتال في الأشهر الحرم لحكمة تأمين سبل الحج والعمرة، إذ العمرة أكثرها في رجب ولذلك قال «قتال فيه كبير» واستمر ذلك إلى أن أبطل النبي صلى الله عليه وسلم الحج على المشركين في عام حجة أبي بكر بالناس؛ إذ قد صارت مكة بيد المسلمين ودخل في الإسلام قريش ومعظم قبائل العرب والبقية منعوا من زيارة مكة، وأن ذلك كان يقتضي إبطال تحريم القتال في الأشهر الحرم؛ لأن تحريمه فيها لأجل تأمين سبل الحج والعمرة.

وقد تعطل ذلك بالنسبة للمشركين ولم يبق الحج إلا للمسلمين وهم لا قتال بينهم، إذ قتال الظلم محرم في كل زمان وقتال الحق يقع في كل وقت ما لم يشغل عنه شاغل مثل الحج، قسميته

نسخا تسامح، وإنما هو انتهاء مورد الحكم، ومثل هذا التسامح في الأسماء معروف في كلام المتقدمين، ثم أسلم جميع الشركين قبل حجة الوداع وذكر النبي صلى الله عليه وسلم حرمة الأشهر الحرم في خطبته، وقد تعطل حينئذ العمل بجحمة القتال في الأشهر الحرم، إذ لم يبق مشرك يقصد الحج.

فمعنى نسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم أن الحاجة إليه قد انقضت كما انتهى مصرف المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة بالإجماع لا تقراضهم.

﴿وَصَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفَرُ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾

إنحاء على الشركين وإظهار لظلمهم بعد أن بكّتهم بتقرير حرمة الأشهر الحرم الدال على أن ما وقع من أهل السرية من قتل رجل فيه كان عن خطأ في الشهر أو ظن سقوط الحرمة بالنسبة لقتال العدو، فإن الشركين استمظموا فعلا واستنكروه وهم يأتون ما هو أفظع منه، ذلك أن تحريم القتال في الشهر الحرام ليس لذات الأشهر، لأن الزمان لا حرمة له في ذاته وإنما حرمة تحصل بجعل الله إياه ذا حرمة، فخرمته تبع لحوادث تحصل فيه، وحرمة الأشهر الحرم لرعاية تأمين سبيل الحج والعمرة ومقدماتهما ولو احقهما فيها، فلا جرم أن الذين استمظموا حصول القتال في الشهر الحرام واستباحوا حرمت ذاتية بصد المسلمين، وكفروا بالله الذي جعل السكينة حراما وحرّم لأجل حجها الأشهر الحرم، وأخرجوا أهل الحرم منه، وآذوهم، لأخرياء بالتحميق والمذمة، لأن هاته الأشياء المذكورة كلها محرمة لذاتها لا تبعاً لغيرها.

وقد قال الحسن البصري لرجل من أهل العراق جاء يسأله عن دم البعوض إذا أصاب الثوب هل ينجسه، وكان ذلك عقب مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما «عجبا لكم يا أهل العراق تستحلون دم الحسين وتسالون عن دم البعوض».

ويحق التمثل هنا بقول الفرزدق:

أَفْعَضُ إِنَّ أَذْنَا قُتَيْبَةَ حُرَّتَا جَهَارَا وَلَمْ تَفْعَضْ لِقَتْلِ ابْنِ خَازِمٍ

والمعنى أن الصد وما عطف عليه من أفعال المشركين أكبر إثماً عند الله من إثم القتال في الشهر الحرام .

والمعنى في قوله عند الله: عندية مجازية وهي عندية العلم والحكم .
والتفضيل في قوله أكبر: تفضيل في الإثم أى كل واحد من تلك المذكورات أعظم إثماً .
والمراد بالصد عن سبيل الله : منع من يريد الإسلام منه ونظيره قوله تعالى « توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به » .

والكفر بالله : الإشراف به بالنسبة للمشركين وهم أكثر العرب ، وكذلك إنكار وجوده بالنسبة للدهريين منهم ، وتقدم الكلام عن الكفر وضابطه عند قوله تعالى « إن الذين كفروا سواء عليهم » إلخ .

وقوله « به » الباء فيه لتعمدية (كُفِّر) وليست للظرفية والضمير المجرور بالباء عائد إلى اسم الجلالة .

و (كُفِّر) معطوف على (صد) أى صد عن سبيل الله وكفر بالله أكبر من قتال الشهر الحرام وإن كان القتال كبيراً .

و (المسجد الحرام) معطوف على (سبيل الله) فهو متعلق بـ (صد) تبعاً لتعلق متبوعه به .
واعلم أن مقتضى ظاهر ترتيب نظم الكلام أن يقال : وصدَّ عن سبيل الله وكفر به وصد عن المسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله ، بخلاف مقتضى هذا النظم إلى الصورة التي جاءت الآية عليها ، بأن قُدِّم قوله (وكفر به) فجعل معطوفاً على (صد) قبل أن يستوفى (صد) ما تعلق به وهو (والمسجد الحرام) فإنه معطوف على (سبيل الله) المتعلق بـ (صد) إذ المعطوف على المتعلق متعلقٌ فهو أولى بالتقديم من المعطوف على الاسم المتعلق به ، لأن المعطوف على المتعلق به أجنبي عن المعطوف عليه ، وأما المعطوف على المتعلق فهو من صلة المعطوف عليه ، والداعى إلى هذا الترتيب هو أن يكون نظم الكلام على أسلوب أدق من مقتضى الظاهر وهو الاهتمام بتقديم ما هو أرفع من جرائعهم ، فإن الكفر بالله أرفع من الصد عن المسجد الحرام ، فكان ترتيب النظم على تقديم الأهم فالأهم ، فإن الصد عن سبيل الإسلام يجمع مظالم كثيرة ؛ لأنه اعتداء على الناس في ما يختارونه لأنفسهم ، وجحد لرسالة رسول الله ، والباعث عليه انتصارهم لأصنامهم « أجعل الآلهة إلهاً واحداً

إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ مُّجَابٍ » فليس الكفر بالله إلا ركنا من أركان الصد عن الإسلام فلذلك قدم الصد عن سبيل الله ثم ثنى بالكفر بالله ليفاد بدلالة المطابقة بعد أن دلّ عليه الصد عن سبيل الله بدلالة التضمن ، ثم عد عليهم الصد عن المسجد الحرام ثم إخراج أهله منه . ولا يصح أن يكون « والمسجد الحرام » عطفًا على الضمير في قوله (به) لأنه لا معنى للكفر بالمسجد الحرام فإن الكفر يتعدى إلى ما يُعبد وما هو دين وما يتضمن دينًا ، على أنهم يعظمون المسجد الحرام ولا يعقدون فيه ما يسوغ أن يتكلف بإطلاق لفظ الكفر عليه على وجه المجاز .

وقوله « وإخراج أهله منه » أى إخراج المسلمين من مكة ؛ فإنهم كانوا حول المسجد الحرام ؛ لأن في إخراجهم مظالم كثيرة فقد مرض المهاجرون في خروجهم إلى المدينة ومنهم كثير من أصابته الحمى حتى رفعت من المدينة بركة دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم « على أن التفضيل إنما تعلق بوقوع القتال في الأشهر الحرم لا بنفس القتل فإن له حكمًا يخصه . والأهل : الفريق الذين لهم مزيد اختصاص بما يضاف إليه اللفظ ، فمنه أهل الرجل وعشيرته ، وأهل البلد المستوطنون به ، وأهل الكرم المتصفون به ، وأراد به هنا المستوطنين بمكة وهم المسلمون ، وفيه إيماء إلى أنهم أحق بالمسجد الحرام ، لأنهم الذين اتبعوا ملة من بنى المسجد الحرام قال تعالى « وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون » .

وقوله « والفتنة أكبر من القتل » تذييل مسوق مساق التعليل ، لقوله « وإخراج أهله منه » ؛ وإذ قد كان إخراج أهل الحرم منه أكبر من القتل ؛ كان ما ذكر قبله من الصد عن الدين والكفر بالله والصد عن المسجد الحرام أكبر بدلالة الفجوى ، لأن تلك أعظم جرما من جريمة إخراج المسلمين من مكة .

والفتنة : التشفيب والإيقاع في الحيرة واضطراب العيش فهي اسم شامل لما يعظم من الأذى الداخل على أحد أو جماعة من غيرهم ، وأريد بها هنا ما لقيه المسلمون من الشركين من المصائب في الدين بالتعرض لهم بالأذى بالقول والفعل ، ومنهم من إظهار عبادتهم ، وقطيعتهم في المعاملة ، والسخرية بهم والضرب المدي والتألى على قتل الرسول صلى الله عليه وسلم والإخراج من مكة ومنع من أموالهم ونسائهم وصدّهم عن البيت « ولا يخفى أن مجموع ذلك أكبر من قتل المسلمين واحدا من رجال الشركين وهو عمرو الحضرمي وأسيرهم رحلين منهم .

وأكبر أى أشد كِبَرًا أى قوة فى المحارم ، أى أكبر من القتل الذى هو فى الشهر الحرام كبير .

﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا﴾

جملة معترضة دعا إلى الاعتراض بها مناسبة قوله « والفتنه أكبر من القتل » لما تضمنته من صدور الفتنة من المشركين على المسلمين وما تضمنه الفتنة من المقاتلة التى تداولها المسلمون والمشركون

إذ القتال يشتمل على أنواع الأذى وليس القتل إلا بعض أحوال القتال ألا ترى إلى قوله تعالى « أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا » فسمى فعل الكفار مع المسلمين مقاتلة وسمى المسلمين مقاتلين بفتح التاء ، وفيه إعلام بأن المشركين مضطرون وغزو المسلمين ومستعدون له وإنما تأخروا عنه بعد الهجرة ، لأنهم كانوا يقاسون آثار سنى جذب فقوله - لا يزالون - وإن أشعر أن قتالهم موجود فالمراد به أسباب القتال ، وهو الأذى وإضرار القتال كذلك ، وأنهم إن شرعوا فيه لا ينقطعون عنه ، على أن صريح لا يزال الدلالة على أن هذا يدوم فى المستقبل ، و (حتى) للغاية وهى هنا غاية تمليكية . والمعنى : أن فتنتهم وقاتلهم يدوم إلى أن يحصل غرضهم وهو أن يردوكم عن دينكم .

وقوله « إِنِ اسْتَطَعُوا » تعريض بأنهم لا يستطيعون رد المسلمين عن دينهم ، فوقع هذا الشرط موقع الاحتراس مما قد توهّمه الغاية فى قوله « حتى يردوكم عن دينكم » ولهذا جاء الشرط بحرف (إن) الشعر بأن شرطه مرجو عدم وقوعه .

والرد : الصرف عن شئ والإرجاع إلى ما كان قبل ذلك ، فهو يتمدى إلى المفعول بنفسه وإلى ما زاد على المفعول بإلى وعن ، وقد حذف هنا أحد المتملّين وهو التملق بواسطة إلى لظهور أنهم يقاتلونهم ليردوهم عن الإسلام إلى الشرك الذى كانوا عليه ، لأن أهل كل دين إذا اعتقدوا صحة دينهم حرصوا على إدخال الناس فيه قال تعالى « ولن ترضى عنك اليهود ولا النّصرى حتى تتبع ملتهم » ، وقال « ودّوا لو تكفّروا كما كفروا » .

وتعليق الشرط بأن للدلالة على أن استطاعتهم ذلك ولو فى آحاد المسلمين أمر مستبعد الحصول لقوة إيمان المسلمين فتكون محاولة المشركين ردّ واحد من المسلمين غناء باطلا .

﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ
أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ 217

اعتراض ثان ، أو عطف على الاعتراض الذي قبله ، والمقصود منه التحذير ، لأنه لما ذكر حرص المشركين على رد المسلمين عن الإسلام وعقبه باستبعاد أن يصدر ذلك من المسلمين ، أعقبه بالتحذير منه ، وجيء بصيغة يرتدد وهي صيغة مطاوعة إشارة إلى أن رجوعهم عن الإسلام إن قدر حصوله لا يكون إلا عن محاولة من المشركين فإن من ذاق حلاوة الإيمان لا يسهل عليه رجوعه عنه ومن عرف الحق لا يرجع عنه إلا بعناء ، ولم يلاحظ المفعول الثاني هنا ؛ إذ لا اعتبار بالدين المرجوع إليه وإنما نيط الحكم بالارتداد عن الإسلام إلى أي دين ومن يومئذ صار اسم الردة لقباً شرعياً على الخروج من دين الإسلام وإن لم يكن في هذا الخروج رجوع إلى دين كان عليه هذا الخارج .

وقوله (فَيَمُتْ) معطوف على الشرط فهو كشرط ثان .

وفعل حَبِطَ من باب سَمِعَ ويتعدى بالهزمة ، قال اللغويون أصله من الحبط بفتح الباء وهو اتفاح في بطون الإبل من كثرة الأكل فتموت من ذلك ، فإطلاقه على إبطال الأعمال تمثيل ؛ لأن الإبل تأكل الخضر شهوة للشبع فيئول عليها بالموت ، فشبّه حال من عمل الأعمال الصالحة لنفعها في الآخرة فلم يجد لها أثراً بالماشية التي أكلت حتى أصابها الحبط ، ولذلك لم تقيد الأعمال بالصالحات لظهور ذلك التمثيل .

وحَبِطُ الأعمال: زوال آثارها المجمولة مرتبة عليها شرعاً ، فيشمل آثارها في الدنيا والآثواب في الآخرة وهو سر قوله « في الدنيا والآخرة » .

فالآثار التي في الدنيا هي ما يترتب على الإسلام من خصائص المسلمين وأولها آثار كلمة الشهادة من حرمة الأنفس والأموال والأعراض والصلاة عليه بعد الموت والدفن في مقابر المسلمين . وآثار العبادات وفضائل المسلمين بالهجرة والأخوة التي بين المهاجرين والأنصار وولاء الإسلام وآثار الحقوق مثل حق المسلم في بيت المال والعطاء وحقوق التوارث والتزويج فالولايات والعدالة وما ضمنه الله للمسلمين مثل قوله « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلننجينه حياة طيبة » .

وأما الآثار في الآخرة فهي النجاة من النار بسبب الإسلام وما يترتب على الأعمال الصالحات من الثواب والنعم

والمراد بالأعمال : الأعمال التي يتقربون بها إلى الله تعالى ويرجون ثوابها بقرينة أصل المادة ومقام التحذير ؛ لأنه لو بطلت الأعمال المذمومة لصار الكلام تحريضا ، وما ذكرت الأعمال في القرآن مع حبطة إلا غير مقيدة بالصالحات اكتفاء بالقرينة .

وقوله « وأُولَئِكَ أصحاب النار هم فيها خالدون » عطف على جملة الجزاء على الكفر ، إذ الأمور بنحواتها ، فقد ترتب على الكفر أمران : بطلان فضل الأعمال السالفة ، والعقوبة بالخلود في النار ، ولكون الخلود عقوبة أخرى أعيد اسم الإشارة في قوله « وأُولَئِكَ أصحاب النار ».

وفي الإتيان باسم الإشارة في الموضعين التنبيه على أنهم أحرياء بما ذكر بعد اسم الإشارة من أجل ما ذكر قبل اسم الإشارة .

هذا وقد رتب حبطة الأعمال على مجموع أمرين الارتداد والموت على الكفر ، ولم يقيد الارتداد بالموت عليه في قوله تعالى « ومن يكفر بالإيمان فقط حبطة عمله وهو في الآخرة من الخاسرين » وقوله تعالى « لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين » وقوله « ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » وقد اختلف العلماء في المرتد عن الإسلام إذا تاب من رده ورجع إلى الإسلام ، فعند مالك وأبي حنيفة أن من ارتد من المسلمين ثم عاد إلى الإسلام وتاب لم ترجع إليه أعماله التي عملها قبل الارتداد فإن كان عليه نذور أو إيمان لم يكن عليه شيء منها بعد عودته إلى الإسلام ، وإن كان حج قبل أن يرتد ثم عاد إلى الإسلام استأنف الحج ولا يؤخذ بما كان عليه زمن الارتداد إلا ما لو فعله في الكفر أخذ به .

وقال الشافعي إذا عاد المرتد إلى الإسلام عادت إليه أعماله كلها ماله وما عليه .
فأما حجة مالك فقال ابن العربي قال علماؤنا إنما ذكر الله الموافقة^(١) شرطا ههنا ، لأنه علّق الخلود في النار عليها فن أوفى على الكفر خلده الله في النار بهذه الآية : ومن أشرك

(١) الموافقة لقب عند قدماء المتكلمين أول من عبر به الشيخ الأشعري ومعناها الحالة التي يختم بها عمر الإنسان من إيمان أو كفر ، فالكافر عند الأشعري من علم الله أنه يموت كافرا والمؤمن بالعكس وهي مأخوذة من إطلاق الموافقة على القدوم إلى الله تعالى أي رجوع روحه إلى عالم الأرواح .

حبط عمله بالآية الأخرى فهما آيتان مفيدتان لمعنيين وحكمين متغايرين اه يريد أن بين الشرطين والجوابين هنا توزيعاً فقوله : « فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة » جواب لقوله : ومن يرتدد منكم عن دينه .

وقوله : « وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » جواب لقوله : فيمت وهو كافر ، ولعل في إعادة « وأولئك » إيذاناً بأنه جواب ثان ، وفي إطلاق الآي الأخرى عن التقييد بالموثوق على الكفر قرينة على قصد هذا المعنى من هذا القيد في هذه الآية .

وفي هذا الاستدلال إلغاء لقاعدة حمل المطلق على المقيّد ، ولعل نظر مالك في إلغاء ذلك أن هذه أحكام ترجع إلى أصول الدين ولا يكتفى فيها بالأدلة الظنية ، فإذا كان الدليل المطلق يحمل على المقيّد في فروع الشريعة فلأنه دليل ظني ، وغالب أدلة الفروع ظنية ، فأما في أصول الاعتقاد فأخذ من كل آية صريح حكمها ، وللتنظر في هذا مجال ، لأن بعض ما ذكر من الأعمال راجع إلى شرائع الإسلام وفروعه كاللحج .

والحجة للشافعي أعمال حمل المطلق على المقيّد كما ذكره الفخر وصوبه ابن الفرس من المالكية .

فإن قلت فالعمل الصالح في الجاهلية يقرره الإسلام فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام « أَسَلَّمْتَ عَلَى مَا أَسَلَّمَ عَلَيْهِ مِنْ خَيْرٍ » ، فهل يكون المرتد عن الإسلام أقلّ حالاً من أهل الجاهلية .

فالجواب أن حالة الجاهلية قبل مجيء الإسلام حالة خُلُو عن الشريعة فكان من فضائل الإسلام تقريرها . وقد بنى على هذا خلاف في بقاء حكم الصحبة للذين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثم رجعوا إلى الإسلام مثل قرة ابن هبيرة العامري ، وعلقمة بن علاثة ، والأشعث بن قيس ، وعيينة بن حصن ، وعمرو بن معد يكرب ، وفي شرح القاضي زكريا على ألفية العراقي : وفي دخول من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلماً ثم ارتد ثم أسلم بعد وفاة الرسول في الصحابة نظر كبير اه قال خُلولو في شرح جمع الجوامع ولو ارتد الصحابي في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإيمان بعد وفاته جرى ذلك على الخلاف في الردة ، هل تحبط العمل بنفس وقوعها أو إنما تحبطه بشرط الوفاة عليها ، لأن صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم فضيلة عظيمة ، أما قبول روايته بعد عودته إلى الإسلام ففيها نظر ،

أما من ارتد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإسلام في حياته وصحبه ففضل الصحبة حاصل له مثل عبد الله بن سعد بن أبي سرح .

فإن قلت : ما السر في اقتران هذين الشرطين في هذه الآية مع خلو بقية نظائرها عن ثاني الشرطين ، قلت : تلك الآي الآخر جاءت تهويل أمر الشرك على فرض وقوعه من غير معين كما في آية ومن يكفر بالإيمان أو وقوعه ممن يستحيل وقوعه منه كما في آية « ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » وآية « لئن أشركت ليحبطن عملك » فاقصر فيها على ما ينشأ عن الشرك بعد الإيمان من حبط الأعمال ، ومن الخسارة بإجمال ، أما هذه الآية فقد وردت عقب ذكر محاولة المشركين ومعالجتهم ارتداد المسلمين المخاطبين بالآية ، فكان فرض وقوع الشرك والارتداد منهم أقرب ، لمحاولة المشركين ذلك بقتال المسلمين ، فذكر فيها زيادة تهويل وهو الخلود في النار .

وكانت هذه الآية من دلائل النبوة ، إذ وقع في عام الردة ، أن من بقي في قلبهم أثر الشرك حاولوا من المسلمين الارتداد وقاتلهم على ذلك فارتد فريق عظيم وقام لها الصديق رضي الله عنه بعزمه ويقينه فقاتلهم فرجع منهم من بقي حياً ، فلولاً هذه الآية لآيسوا من فائدة الرجوع إلى الإسلام وهي فائدة عدم الخلود في النار .

وقد أشار العطف في قوله « فيمت » بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية ، فتسكون الآية بها دليلاً على وجوب قتل المرتد ، وقد اختلف في ذلك علماء الأمة فقال الجمهور يستتاب المرتد ثلاثة أيام ويستحب لذلك فإن تاب قبلت توبته وإن لم يتب قُتل كافراً وهذا قول عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وبه قال مالك وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه سواء كان رجلاً أو امرأة ، وقال أبو حنيفة في الرجل مثل قولهم ، ولم ير قتل المرتدة بل قال تسترق ، وقال أصحابه تحبس حتى تسلم ، وقال أبو موسى الأشعري ومعاذ بن جبل وطاووس وعبيد الله بن عمر وعبد العزيز بن الماجشون والشافعي يقتل المرتد ولا يستتاب ، وقيل يستتاب شهراً وخجة الجميع حديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وفعل الصحابة فقد قاتل أبو بكر المرتدين وأحرق على السبائية الذين ادَّعوا ألوهية على ، وأجمعوا على أن المراد بالحديث من بدل دينه الذي هو الإسلام ، واتفق الجمهور على أن من

شاملة للذكر والأنثى إلا من شذ منهم وهو أبو حنيفة وابن شبرمة واثوري وعطاء والحسن القائلون لا تقتل المرأة المرتدة واحتجوا بنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء فخصوا به عموم من بدّل دينه ، وهو احتجاج عجيب . لأن هذا النهي وارد في أحكام الجهاد، والمرأة من شأنها ألا تقاتل . فإنه نهى أيضا عن قتل الرهبان والأخبار أفيقول هؤلاء : إن من ارتد من الرهبان والأخبار بعد إسلامه لا يقتل .

وقد شدد مالك وأبو حنيفة في المرتد بالزندقة أى إظهار الإسلام وإبطان الكفر فقالا : يقتل ولا تقبل توبته إذا أخذ قبل أن يأتى تابئا .

ومن سبّ النبي صلى الله عليه وسلم قُتِلَ ولا تقبل توبته .

هذا ، واعلم أن الردة في الأصل هي الخروج من عقيدة الإسلام عند جمهور المسلمين ؛ والخروج من العقيدة وترك أعمال الإسلام عند الخوارج وبعض المعتزلة القائلين بكفر مرتكب الكبيرة ، ويدل على خروج المسلم من الإسلام تصريحه به بإقراره نصّا أو ضمنا فالنص ظاهر ، والضمن أن يأتى أحد بلفظ أو فعل يتضمن ذلك لا يحتمل غيره بحيث يكون قد نص الله ورسوله أو أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا عن كافر مثل السجود للصنم ، والتردد إلى الكنائس بحالة أصحاب دينها .

والحقوا بذلك إنكار ما علم بالضرورة بحجى الرسول به ، أى ما كان العلم به ضروريا قال ابن راشد في الفائق « في التكفير بإنكار المعلوم ضرورة خلاف » . وفي ضبط حقيقته أنظار للفقهاء محلها كتب الفقه والخلاف .

وحكمة تشريع قتل المرتد - مع أن الكافر بالأصالة لا يقتل - أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادى على أنه لما خالط هذا الدين وجدّه غير صالح ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح فهذا تعريض بالدين واستخفاف به ، وفيه أيضا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين وذلك يفضى إلى انحلال الجامعة ، فلو لم يُجعل لذلك زاجر ما أترجر الناس ولا نجد شيئا زاجرا مثل توقع الموت ، فلذلك جعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلا على بصيرة ، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه ، وليس هذا من الإكراه في الدين المنفى بقوله تعالى

« لا إكراه في الدين » على القول بأنها غير منسوخة ، لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام .
 ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 218

قال الفخر : في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان ، أحدهما : أن عبد الله بن جحش قال : يارسول الله هب أنه لا عقاب علينا فيما فعلنا ، فهل نطمع منه أجرا أو ثوابا ؟ فنزلت هذه الآية ؛ لأن عبد الله كان مؤمنا ومهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا (يعني فتحقت فيه الأوصاف الثلاثة) .

الثاني : أنه تعالى لما أوجب الجهاد بقوله « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ » أتبع ذلك بذكر من يقوم به اهـ ، والذي يظهر لي أن تعقيب ما قبلها بها من باب تعقيب الإنذار بالبشارة وتنزيه للمؤمنين من احتمال ارتدادهم فإن المهاجرين لم يرد منهم أحد . وهذه الجملة معترضة بين آيات التشريع .

و (الذين هاجروا) هم الذين خرجوا من مكة إلى المدينة فرارا بدينهم ، مشتق من الهجر وهو الفراق ، وإنما اشتق منه وزن المفاعلة للدلالة على أنه هجر نشأ عن عداوة من الجانبين فكل من المنتقل والمنتقل عنه قد هجر الآخر وطلب بعده ، أو المفاعلة للمبالغة كقولهم : عافاك الله فيدل على أنه هجر قوما هجرا شديدا ، قال عبدة بن الطيب :
 إِنَّ الَّتِي ضَرَبْتُ بَيْتًا مُّهَاجِرَةً بِكُوفَةِ الْجَنْدِ غَالَتْ وَدَّهَا غُولُ

والمجاهدة مفاعلة مشتقة من الجهد وهو المشقة وهي القتال لما فيه من بذل الجهد كالمفاعلة للمبالغة ، وقيل : لأنه يضم جهده إلى جهد آخر في نصر الدين مثل المساعدة وهي ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر للإغاثة والقوة ، فالمفاعلة بمعنى الضم والتكرير ، وقيل : لأن المجاهد يبذل جهده في قتال من يبذل جهده كذلك لقتاله فهي مفاعلة حقيقية .
 و (في) للتعليل .

و (سبيل الله) ما يوصل إلى رضا وإقامة دينه ، والجهاد والمجاهدة من المصطلحات القرآنية الإسلامية ، وكرر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد كأنهما مستقلان في تحقيق الرجاء .

وجيء باسم الإشارة للدلالة على أن رجاءهم رحمة الله لأجل إيمانهم وهجرتهم وجهادهم ، فتأكد بذلك ما يدل عليه الموصول من الإيحاء إلى وجه بناء الخبر ، وإنما احتيج لتأكيد لأن الصلتين لما كانتا مما اشتهر بهما المسلمون وطائفة منهم صارتا كاللقب ؛ إذ يطلق على المسلمين يومئذ في لسان الشرع اسم الذين آمنوا كما يطلق على مسلمي قريش يومئذ اسم المهاجرين فأكد قصد الدلالة على وجه بناء الخبر من الموصول .

والرجاء: ترقب الخير مع تغليب ظن حصوله، فإن وعد الله وإن كان لا يخلف فضلا منه وصدقا ، ولكن الخواتم مجهولة ومصادفة العمل لمراد الله قد تفوت لموانع لا يدرىها المكلف ولثلا يتكلموا في الاعتماد على العمل .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴾

استئناف لإبطال عملين غالبين على الناس في الجاهلية وهما شرب الخمر والميسر وهذا من عداد الأحكام التي بينها في هاته السورة مما يرجع إلى إصلاح الأحوال التي كان عليها الناس في الجاهلية، والم شروع في بيانها من قوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ » إلى آخر السورة ، عدا ما تحلل ذلك من الآداب والزواجر والبشائر والمواعظ والأمثال والقصص ؛ على عادة القرآن في تفنن أساليبه تنشيطا للمخاطبين والسامعين والقارئ ومن بلغ ، وقد تناسقت في هذه الآية .

والسائلون هم المسلمون ؛ قال الواحدي : نزلت في عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل ونقر من الأنصار أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله أفقتنا في الخمر فإنها مذهبنا للبقول متلفة للمال ، فنزلت هذه الآية ، قال في الكشف: فلما نزلت هذه الآية ترك الخمر قوم وشربها آخرون ثم نزلت بعدها آية المائدة « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ » الآية .

وشرب الخمر عمل متأصل في البشر قديما لم تحرمه شريعة من الشرائع لا القدر المسكر بله ما دونه ، وأما ما يذكره بعض علماء الإسلام: إن الإسكار حرام في الشرائع كلها فكلام لا شاهد لهم عليه بل الشواهد على ضده متوافرة ، وإنما جراًهم على هذا القول ما مقوده في

أصول الفقه من أن الكليات التشريعية وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والمرض هي مما اتفقت عليه الشرائع ، وهذا القول وإن كنا نساعد عليه فإن معناه عندى أن الشرائع كلها نظرت إلى حفظ هاته الأمور في تشريعاتها ، وأما أن تكون مراعاة باطراد في غير شريعة الإسلام فلا أحسب ذلك يتم ، على أن في مراعاتها درجات ، ولا حاجة إلى البحث في هذا بيد أن كتب أهل الكتاب ليس فيها تحريم الخمر ولا التنزيه عن شربها ، وفي التوراة التي بيد اليهود أن نوحا شرب الخمر حتى سكر ، وأن لوطا شرب الخمر حتى سكر سكرأ أفضى بزعمهم إلى أمر شنيع ، والأخير من الأكاذيب ؛ لأن النبوة تستلزم العصمة ، والشرائع وإن اختلفت في إباحة أشياء فهناك ما يستحيل على الأنبياء مما يؤدي إلى نقصهم في أنظار العقلاء والذي يجب اعتقاده : أن شرب الخمر لا يأتيه الأنبياء ؛ لأنها لا يشربها شاربوها إلا للطرب واللهو والسكر وكل ذلك مما يتنزه عنه الأنبياء ، ولا يشربونها لقصد التقوى لقلة هذا القصد من شربها .

وفي سفر اللاويين من التوراة « وكلم الله هارون قائلا : خرا ومسكرا لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع لكي لا تموتوا . فرضا دهريا في أجيالكم . وللتمييز بين المقدس والمحلل وبين النجس والطاهر » .

وشيوع شرب الخمر في الجاهلية معلوم لمن علم أدبهم وتاريخهم فقد كانت الخمر قوام أود حياتهم ، وقصارى لذاتهم ومسررة زمانهم وملهى أوقاتهم ، قال طرفة :

ولولا ثلاثُ هُنَّ من عيشة الفقى وجدك لم أحفل متى قام عَوْدِي
فمنهن سبِقُ الماذلاتِ بِشربةٍ كُفَيْتِ متى ما تَمَلَّ بالماءِ تَزِيدُ

وعن أنس بن مالك : حرمت الخمر ولم يكن يومئذ للعرب عيش أعجب منها ، وما حرم عليهم شيء أشد عليهم من الخمر . فلا جرم أن جاء الإسلام في تحريمها بطريقة التدرج فأقر حقبة إباحة شربها وحسبكم في هذا الامتنانُ بذلك في قوله تعالى « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سَكْرًا ورزقا حسنا » على تفسير من فسر السَّكر بالخمر ، وقيل السَّكر : هو التبيذ غير المُسكر ، والأظهر التفسير الأول .

وآية سورة النحل نزلت بمكة ، واتفق أهل الأثر على أن تحريم الخمر وقع في المدينة بعد غزوة الأحزاب بأيام ، أى في آخر سنة أربع أو سنة خمس على الخلاف في عام غزوة الأحزاب .

والصحيح الأول ، فقد امتن الله على الناس بأن اتخذوا سكران من الثمرات التي خلقها لهم ، ثم إن الله لم يهمل رحمته بالناس حتى في حملهم على مصالحهم فجاءهم في ذلك بالتدريج ، ف قيل : إن آية سورة البقرة هذه هي أول آية آذنت بما في الخمر من علة التحريم ، وأن سبب نزولها ما تقدم ، فيكون وصفها بما فيها من الإثم والمنفعة تنبيهها لهم ، إذ كانوا لا يدركون إلا محاسنها فيكون تهيئة لهم إلى ما سيرد من التحريم ، قال البغوي : إنه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تقدّم في تحريم الخمر » أي ابتداءً يُهيء تحريمها يقال : تقدمت إليك في كذا أي عرضت عليك ، وفي تفسير ابن كثير : أنها ممهدة لتحريم الخمر على البتات ولم تكن مصرحة بل معرضة أي معرضة بالكف عن شربها تنزهها .

وجهور المفسرين على أن هذه الآية نزلت قبل آية سورة النساء وقبل آية سورة المائدة ، وهذا رأى عمر بن الخطاب كما روى أبو داود ، وروى أيضا عن ابن عباس أنه رأى أن آية المائدة نسخت « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى » ونسخت آية « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخمرِ وَالْمَيْسِرِ » ، ونُسب لابن عمر والشعبي ومجاهد وقتادة والربيع بن أنس وعبد الرحمن بن زين بن أسلم .

وذهب بعض المفسرين إلى أن آية البقرة هذه ثبت بها تحريم الخمر فتكون هذه الآية عندهم نازلة بعد آية سورة النساء « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى » ، وإذا كانت سورة البقرة قد نزلت قبل سورة النساء وسورة المائدة ، فيجىء على قول هؤلاء أن هذه الآية نزلت بعد نزول سورة البقرة وأنها وضعت هنا إلحاقا بالقضايا التي حكى سؤالهم عنها .

وأن معنى « فيهما إثم كبير » في تعاطيهما بشرب أحدهما واللعب بالآخر ذنب عظيم ، وهذا هو الأظهر من الآية ؛ إذ وُصف الإثم فيها بوصف كبير فلا تكون آية سورة العقود إلا مؤكدة للتحريم ونصا عليه ؛ لأن ما في آيتنا هذه من ذكر المنافع ما قد يتأوله المتأولون بالمعذر في شربها . وقد روى في بعض الآثار أن ناسا شربوا الخمر بعد نزول هذه الآية فصلى رجلان فجعلاهما يهجران كلاماً لا يُدرى ما هو ، وشربها رجل من المسلمين فجعل ينوح على قتلى بدر من المشركين ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فجاءه فزعا ورفع شيئا كان

بيده ليضر به فقال الرجل : أعوذ بالله من غضب الله ورسوله وآلى : لا أطمعها أبداً ، فأنزل الله تحريمها بآية سورة المائدة .

والخمر اسم مشتق من مصدر خَمَر الشيء يَخْمُرُهُ من باب نصر إذا ستره ، سمي به عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد فصار مسكراً ؛ لأنه يستر العقل عن تصرفه الخلق تسمية مجازية وهي إما تسمية بالمصدر ، أو هو اسم جاء على زنة المصدر وقيل : هو اسم لكل مشروب مسكر سواء كان عصير عنب أو عصير غيره أو ماء نبذ فيه زبيب أو تمر أو غيرها من الأنبذة وترك حتى يختمر ويؤزبد ، واستظهره صاحب القاموس . والحق أن الخمر كل شراب مسكر إلا أنه غلب على عصير العنب المسكر ؛ لأنهم كانوا يتنافسون فيه ، وأن غيره يطلق عليه خمر ونبذ وفضيخ ، وقد وردت أخبار صحيحة تدل على أن معظم شراب العرب يوم تحريم الخمر من فضيخ التمر ، وأن أشربة أهل المدينة يومئذ خمسة غير عصير العنب ، وهي من التمر والزبيب والعسل والذرة والشعير وبعضها يسمى الفضيخ ، والنقيع ، والسُّكَّرَكَة ، والبيتع .

وما ورد في بعض الآثار عن ابن عمر : نزل تحريم الخمر وبالمدينة خمسة أشربة ما فيها شراب العنب ، معناه ليس معدودا في الخمسة شراب العنب لقلة وجوده وليس المراد أن شراب العنب لا يوجد بالمدينة .

وقد كان شراب العنب يجلب إلى الحجاز ونجد من اليمن والطائف والشام قال عمرو ابن كلثوم :

* ولا تُبْقَى خُمُور الأَنْدَرِينَ *

وأندرين بلد من بلاد الشام .

وقد انبنى على الخلاف في مسمى الخمر في كلام العرب خلاف في الأحكام ، فقد أجمع العلماء كلهم على أن خمر العنب حرام كثيرها إجماعا وقليلها عند معظم العلماء ويحد شارب الكثير منها عند الجمهور وفي القليل خلاف كما سيأتي في سورة المائدة إن شاء الله تعالى ، ثم اختلفوا فيما عداها فقال الجمهور : كل شراب أسكر كثيره فقليله حرام وحكمه حكم الخمر في كل شيء أخذاً بمسمى الخمر عندهم ، وبالقياص الجلي الواضح أن حكمة التحريم هي الإسكار وهو ثابت لجميعها وهذا هو الصواب ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وسفيان الثوري :

يختص شراب العنب بتلك الأحكام أما ما عداه فلا يحرم منه إلا القدر المسكر ، هكذا ينقل المخالفون عن أبي حنيفة ، وكان العلماء في القديم ينقلون ذلك مطلقاً حتى ربما أوهم نقلهم أنه لا يرى على من سكر بغير الخمر شيئاً ويزيد ذلك إيهاماً قاعدة أن المأذون فيه شرعاً لا يتقيد بالسلامة وربما عضدوا ذلك بمنقول قصص وحوادث كقول أبي نواس :

أباح العراق النبيذ وشربه وقال: حرامان: الدامة والسَّكْرُ

ولكن الذي استقر عليه الحنفية هو أن الأثرية المسكرة قسماً ، أحدها محرم شربه وهو أربعة : (الخمر) وهو النبي من عصير العنب إذا غلى واشتد وقْدَ بالزبد ، (والطاء) بكسر الطاء وبالمد وهو عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب أقل من ثلثيه ثم ترك حتى صار مسكراً ، (والسَّكْر) بفتح السين والكاف وهو النبي من ماء الرطب أى من الماء الحار المصبوب على الرطب ثم يصير مسكراً ، (والنقيع) وهو النبي من نبيذ الزبيب ، وهذه الأربعة حرام قليلها وكثيرها ونجسة العين لكن الخمر يكفر مستحلها ويحد شارب القليل والكثير منها ، وأما الثلاثة الباقية فلا يكفر مستحلها ولا يحد شاربها إلا إذا سكر . القسم الثاني الأثرية الحلال شربها وهى نبيذ التمر والزبيب إذا طبخ ولو أدنى طبخة ، ونبيذ الخليطين منهما إذا طبخ أدنى طبخة ، ونبيذ العسل والتين والبرّ والشعير والذرة طُبِخَ أم لم يطبخ . والمثلث وهو ما طبخ من ماء العنب حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ، فهذه الأربعة محل شربها ؛ إذا لم يقصد به اللهو والطرب بل التقوى على العبادة (كذا) أو إصلاح هضم الطعام أو التداوى وإلا حرمت ولا يحد شاربها إلا إذا سكر .

وهذا التفصيل دليله القياس ، لأن هذه الأثرية لم يبق فيها الإسكار المعتاد ، وأما الحد

وهذا التفصيل دليله القياس ، لأن هذه الأثرية لم يبق فيها الإسكار المعتاد ، وأما الحد فلا وجه للتفصيل فيه لأنه إن كان على السكر فالجميع سواء في الإسكار ، على أنه يلزم ألا يكون الحد إلا عند حصول السكر وليس في الآثار ما يشهد بغير ذلك ، وإن كان الحد لسد الذريعة فلا أرى أن قاعدة سد الذريعة تبلغ إلى حد مرتكب الذريعة قبل حصول المتذرع إليه . وتمسك الحنفية لهذا التفصيل بأن الأنبذة شربها الصحابة هو تمسك أوهى مما قبله ، إذ الصحابة يحاشون عن شرب المسكرات وإنما شربوا الأنبذة قبل اختارها ، واسم النبيذ يطلق على الحلو والمحمّر فصار اللفظ غير منضبط ، وقد خالف محمد بن الحسن إمامه في ذلك فوافق الجمهور .

وربما ذكر بعضهم في الاستدلال أن الخمر حقيقة في شراب العنب النبي مجاز في غيره من الأنبذة والشراب المطبوخ ، وقد جاء في الآية لفظ الخمر فيحمل على حقيقته وإلحاق غيره به إثبات اللغة بالقياس ، وهذا باطل ، لأن الخلاف في كون الخمر حقيقة في شراب العنب أو في الأعم خلاف في التسمية اللغوية والإطلاق ، فبقطع النظر عنه كيف يظن المجتهد بأن الله تعالى يحرم خصوص شراب العنب ويترك غيره مما يساويه في سائر الصفات المؤثرة في الأحكام ، فإن قالوا : إن الصفة التي ذكرت في القرآن قد سويتها فيها جميع الأثرية وذلك بتحريم القدر المسكر وبقيت للخمر أحكام ثبتت بالسنة كتحرим القليل والحد عليه أو على السكر فتلك هي محل النظر ، قلنا : هذا مصادرة لأننا استدللنا عليهم بأنه لا يظن بالشارع أن يفرق في الأحكام بين أشياء متماثلة في الصفات ، على أنه قد ثبت في الصحيح ثبوتنا لا يدع للشك في النفوس مجالا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن الخمر من العصير والزبيب والتمر والحنطة والشعير والذرة » رواه النعمان بن بشير وهو في سنن أبي داود وقال « الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب » رواه أبو هريرة وهو في سنن أبي داود ، وقال « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه ابن عمر في سنن الترمذی ، وقال أنس : لقد حرمت الخمر وما نجد شراب العنب إلا قليلا ، وعامة شرابنا فضيخ التمر . كما في سنن الترمذی .

وأما التوسع في الخمر بعد الطبخ ، فهو تشويه للفقهاء ولطخ ، وماذا يفيد الطبخ إن كان الإسكار لم يزل موجودا .

وصف الله الخمر بأن فيها إثما كبيرا ومنافع .

والإثم : معصية الله بفعل ما فيه فساد ولا يرضى الله ، وأشار الراغب إلى أن في اشتقاق الإثم معنى الإبطاء عن الخير ، وقال ابن العربي في تفسير سورة الأعراف : الإثم عبارة عن الذم الوارد في الفعل ، فكأنه يشير إلى أن الإثم ضد الثواب ، وظاهر اصطلاح الشريعة أن الإثم هو الفعل المذموم في الشرع ، فهو ضد القرينة فيكون معنى فيها إثم كبير أنهما يتسبب منهما ما هو إثم في حال العريضة وحال الريح والخسارة من التشاجر .

وإطلاق الكبير على الإثم مجاز ، لأنه ليس من الأجسام ، فالمراد من الكبير : الشديد في نوعه كما تقدم آنفا .

وجيء بنى الدالة على الظرفية لإفادة شدة تعلق الإثم والمنفعة بهما ؛ لأن الظرفية

أشد أنواع التعلق ، وهي هنا ظرفية مجازية شائعة في كلام العرب ، وجعلت الظرفية متعلقة بذات الخمر والميسر للبالغة ، والمراد في استعمالها المعتاد .

واختير التعبير بالإثم للدلالة على أنه يعود على متعاطي شربها بالمعقوبة في الدنيا والآخرة .
وقرأ الجمهور «إثم كبير» بموحدة بعد الكاف وقرأ حمزة والكسائي كثير بالثاء المثلثة ، وهو مجاز استعير وصف الكثير للشديد تشبيهاً لقوة الكيفية بوفرة العدد .

والمنافع : جمع منفعة ، وهي اسم على وزن مفعلة وأصله يحتمل أن يكون مصدرا ميميا قصد منه قوة النفع ، لأن المصدر الميمي أبلغ من جهة زيادة المبنى .

ويحتمل أن يكون اسم مكان دالا على كثرة ما فيه كقولهم مَسْبَعَةٌ وَمَقْبَرَةٌ أى يكثُر فيهما النفع من قبيل قولهم مَصْلَحَةٌ وَمَفْسَدَةٌ ، فالمنفعة على كل حال أبلغ من النفع .

والإثم الذى في الخمر نشأ عما يترتب على شربها تارة من الإفراط فيه والعريضة من تشاجر يجر إلى البغضاء والصد عن سبيل الله وعن الصلاة ، وفيها ذهاب العقل والتعرض للسخرية ، وفيها ذهاب المال في شربها ، وفي الإتفاق على الندامى حتى كانوا ربما رهنوا ثيابهم عند الخمارين قال عُمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي :

ولسنا بِشَرَبِ أُمِّ عمرو إِذَا انتَشَوْا ثِيَابُ النَّدَامَى عندهم كالغنائم
ولكننا يا أُمَّ عمرو نديننا بنزلة الرِّيان ليس بعمائم

وقال عنتره :

وَإِذَا سَكِرْتُ فَإِنِّى مُسْتَهْلِكٌ مَالِى ، وَعِرْضِى وَافِرٌ لَمْ يُكَلِّمْ

وكانوا يشترون الخمر بأثمان غالية ويعدون المأكسة في ثمنها عيبا ، قال ليبيد :

أَعْلَى السَّبَاءِ بَكْلٌ أَذْ كَنَّ عَاتِقٍ أَوْ جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وَفُضَّ خِتَامُهَا

ومن آثامها ما قرره الأطباء المتأخرون أنها تورث الدمنين عليها أضرارا في السكبد والرئتين والقلب وضعفا في النَّسْلِ ، وقد انفرد الإسلام عن جميع الشرائع بتحريمها ، ولأجل ما فيها من المضار في المروءة حرمها بعض العرب على أنفسهم في الجاهلية ، فمن حرمها على نفسه في الجاهلية قَيْسُ بن عاصم المِنَقَرِيُّ بسبب أنه شرب يوما حتى سكر فحُذِبَ ابنته وتناول ثوبها ، ورأى القمر فتكلم معه كلاما ، فلما أخبر بذلك حين صَحَا آلى لا يذوق خمر ما عاش وقال :

رَأَيْتُ الْخَمْرَ صَالِحَةً فِيهَا خَصَالَ تُفْسِدُ الرَّجُلَ الْحَلِيمَا
فَلَا وَاللَّهِ أَشْرَبُهَا صَاحِبِهَا وَلَا أَشْفَى بِهَا أَبَدًا سَقِيمَا
وَلَا أَعْطَى بِهَا نَمْنًا حَيَاتِي وَلَا أَدْعُو لَهَا أَبَدًا نَدِيمَا
فَإِنَّ الْخَمْرَ تَفْضَحُ شَارِبِيهَا وَتُجْنِيهِمْ بِهَا الْأَمْرَ الْعَظِيمَا

وفي أمالي القالي نسبة البيتين الأولين لصفوان بن أمية، ومنهم عامر بن الظرب المدواني، ومنهم عفيف بن معديكرب الكندي عم الأشعث بن قيس، وصفوان بن أمية الكنانى، وأسلم البالى، وسويد بن عدى الطائى، (وأدرك الإسلام) وأسد بن كُرْز القسرى البجلي الذى كان يلقب فى الجاهلية رب بحيلة، وعثمان بن عفان، وأبو بكر الصديق، وعباس بن مرداس، وعثمان بن مظعون، وأمّية بن أبى الصلت، وعبد الله بن جُدعان.

وأما المنافع فمنها منافع بدنية وهى ما تكسبه من قوة بدن الضعيف فى بعض الأحوال وما فيها من منافع التجارة فقد كانت تجارة الطائف واليمن من الخمر، وفيها منافع من اللذة والطرب، قال طرفة :

وَلَوْلَا ثَلَاثُ هُنَّ مِنْ عَيْشَةِ الْفَتَى وَجَدْتُ لَمْ أَخْفَلْ مَتَى قَامَ عُودِي
فَنَهْنِ سَبَقِي الْعَاذِلَاتِ بِشَرِّبَةٍ كُمَيْتٍ مَتَى مَا تَعَلَّ بِالْمَاءِ تَرِيدُ

وذهب بعض علمائنا إلى أن المنافع مالية فقط فرارا من الاعتراف بمنافع بدنية للخمر وهو جحود للموجود ومن العجيب أن بعضهم زعم أن فى الخمر منافع بدنية ولكنها بالتحريم زالت .

وذكر فى هذه الآية الميسر عطفًا على الخمر وغبرا عنهما بأخبار متحدة فاقيل فى مقتضى هذه الآية من تحريم الخمر أو من التنزيه عن شربها يقال مثله فى الميسر، وقد بان أن الميسر قرين الخمر فى التمكن من نقوس العرب يومئذ وهو أكبر لهو يلهون به، وكثيرا ما يأتونه وقت الشراب إذا أعوزهم اللحم للشواء عند شرب الخمر، فهم يتوسلون لنحر الجزور ساعيتئذ بوسائل قد تبلغ بهم إلى الاعتداء على جزر الناس بالنحر كما فى قصة حمزة، إذ نحر شارفاً لعلى بن أبى طالب حين كان حمزة مع شرب ففتته قينته مغرية إياه بهذا الشارف :

أَلَا يَا حَمَزَ لِلشَّرْفِ النَّوَاءُ وَهُنَّ مَعَقَلَاتٌ بِالْفِنَاءِ

فقام إليها فشق بطنها وأخرج الكبد فشواه فى قصة شهيرة، وقال طرفة يذكر

اعتدائه على ناقة من إبل أبيه في حال سُكره :

فَمَرَّتْ كَهَا ذَاتُ خَيْفٍ جَلَالَةٍ عَقِيلَةٌ شَيْخٌ كَلَوَيْسِلٌ يَلْنَدِدُ
يقول وقد تَرَّ الوَظِيفَ وَسَاقَهَا أَلَسْتَ تَرَى أَنْ قَدْ أَتَيْتَ بِمَوْئِدِ
وقال ألا ماذا ترون بشارب شديد علينا بفيه متمعد

فلا جرم أن كان الميسر أيسر عليهم لاقتناء اللحم للشرب ولذلك كثر في كلامهم قرنه بالشرب ، قال سبرة بن عمرو القمسي يذكر الإبل :

نَحَابِي بِهَا أَكْفَاءَنَا وَنُهَيْنُهَا وَنَشْرَبُ فِي أَمَانِهَا وَنُقَامِرُ
وذكر لبيد الخمر ثم ذكر الميسر في معلقته فقال :

أَعْلَى السَّبَاءِ بَكْلٌ أَدَّ كُنَّ عَاتِقٍ أَوْ جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وَفُضَّ خِتَامُهَا
ثم قال :

وَجَزُورٍ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِهَا بِمَعَالِقٍ مُنْشَايِهِ أَجْسَامُهَا
وذكرها عنتره في بيت واحد فقال يذكر محاسن قرنه الذي صرعه في الحرب :

رَيْدٌ يَدَاهُ بِالْقِدَاحِ إِذَا شَتَا هَتَاكَ غَايَاتِ التَّجَارِ مُلُومٍ
فلأجل هذا قرن في هذه الآية ذكر الخمر بذكر الميسر ، ولأجله اقترنا في سؤال السائلين عنهما إن كان ثمة سؤال .

والميسر : اسم جنس على وزن مَفْعِلٍ مشتق من اليُسْر . وهو ضد العسر والشدة ، أو من اليسار وهو ضد الإعسار ، كأنهم صاغوه على هذا الوزن مراعاة لزنة اسم المكان من يَسِرُ يَيْسِرُ وهو مكان مجازي جعلوا ذلك التقاصر بمنزلة الظرف الذي فيه اليسار أو اليسر ، لأنه يفضي إلى رفاهة العيش وإزالة صعوبة زمن المحل وكَلَبَ الشَّتَاءُ ، وقال صاحب الكشف : هو مصدر كالوعد ، وفيه أنه لو كان مصدرا لكان مفتوح السين ؛ إذ المصدر الذي على وزن المفعِل لا يكون إلا مفتوح العين ما عدا ما شذ ، ولم يذكر الميسر في الشاذ ، إلا أن يجاب بأن العرب وضعوا هذا الاسم على وزن المصدر الشاذ ليعلم أنه الآن ليس بمصدر .

والميسر : قمار كان للعرب في الجاهلية ، وهو من القمار القديم المتوغل في القدم كان لعاد من قبل ، وأول من ورد ذكر لعب الميسر عنه في كلام العرب هو لقمان بن عاد ويقال

لقمان العادي ، والظاهر أنه ولد عاد بن عوص بن ارم بن سام ، وهو غير لقمان الحكيم ،
والعرب تزعم أن لقمان كان أكثر الناس لعبا بالميسر حتى قالوا في المثل « أيسرُ من لقمان »
وزعموا أنه كان له ثمانية أيسار لا يفارقونه ^(١) هم من سادة عاد وأشرافهم ، ولذلك يشبهون
أهل الميسر إذا كانوا من أشراف القوم بأيسار لقمان قال طرفة بن العبد :
وَهُمْ أَيْسَارُ لُقْمَانَ إِذَا أَغْلَتِ الشَّتْوَةُ أَبْدَاءَ الْجُرُزِ
(أراد التشبيه البليغ) .

وصفة الميسر أنهم كانوا يجعلون عشرة قِداح جمع قِدَح بكسر القاف وهو السهم الذي
هو أصغر من النبل ومن السهم فهو سهم صغير مثل السهام التي تلعب بها الصبيان وليس
في رأسه سنان وكانوا يسمونها الحِطَاء جمع حَطْوَةٌ وهي السهم الصغير وكلها من قَصَب
النبع ، وهذه القداح هي : الفذ ، والتَّوَام ، والرَّقِيبُ ، والحِلْس ، والنَّافِس ، والمُسْبِل ،
والمُعَلَّى ، والسَّقِيح ، والمُنِيح ، والوَعْد ، وقيل النافسُ ، هو الرابع والحِلْس خامس ،
فالسبعة الأول لها حظوظ من واحد إلى سبعة على ترتيبها ، والثلاثة الأخيرة لا حظوظ لها
وتسمى أغفالا جمع غُفْل بضم الغين وسكون الفاء وهو الذي أغفل من العلامة ، وهذه
العلامات حُطُوطٌ من واحد إلى سبعة (كأرقام الحساب الروماني إلى الأربعة) ، وقد
خطوا العلامات على القِداح ذات العلامات بالسلط في القصبة أو بالحرق بالنار فتسمى
العلامة حينئذ قَرَمَةً ، وهذه العلامات توضع في أسافل القداح .

فإذا أرادوا التقامر اشتروا جزورا بثمان مؤجل إلى ما بعد التقامر وقسموه أبداء أي
أجزاء إلى ثمانية وعشرين جزءا أو إلى عشرة أجزاء على اختلاف بين الأصمعي وأبي عبيدة ،
والظاهر أن للعرب في ذلك طريقتين فلذلك اختلف الأصمعي وأبو عبيدة ، ثم يضعون تلك
القِداح في خريطة من جلد تسمى الرِّبَابَة بكسر الراء هي مثل كنانة النبال وهي واسعة لها
مخرج ضيق يضيق عن أن يخرج منه قِدحان أو ثلاثة ، ووكلا هذه الربابَة رجلا يدعى
عندهم الحُرْضه والضَّرِيب والمُجِيل ، وكانوا يُغشَوْنَ عينيهِ بِمَغْمَصَةٍ ، ويجعلون على يديه
خِرْقَة بيضاء يسمونها المَجْوَل يصبونها على يديه أو جلدة رقيقة يسمونها السُّلْفَة بضم
السين وسكون اللام ، ويلتحف هذا الحُرْضه بثوب يُخْرِجُ رأسه منه ثم يجثوا على ركبتيه
(١) هم : بيض ، وحَمَمَة ، وطَفِيل ، وذُفَافَة ، ومَالِكٌ ، وفرعة ، وثُمَيْل ، وعَمَّار .

ويضع الرّابة بين يديه ، ويقوم وراءه رجل يسمى الرّقيب أو الوكيل هو الأمين على الحرّضة وعلى الأيسار كي لا يَحْتال أحد على أحد وهو الذي يأمر الحرّضة بابتداء الميسر ، يجلسون والأيسار حول الحرّضة جُثِيًّا على رُكَبِهِمْ ، قال دريد بن الصمة :

دَفَعْتُ إِلَى الْمُجِيلِ وَقَدْ تَجَانَوْا عَلَى الرُّكَبَاتِ مَطْلَعُ كُلِّ شَمْسٍ

ثم يقول الرّقيب للحرّضة جَلِّجِلِ الْقِدَاحِ أى حركها فيخضعضها في الرّابة كي تختلط ثم يفيضها أى يدفعها إلى جهة تخرج القِدَاح من الرّابة دَفْعَةً واحدة على اسم واحد من الأيسار فيخرج قِدَح فيتقدم الوكيل فيأخذه وينظره فإن كان من ذوات الأنصباء دفعه إلى صاحبه وقال له قم فاعتزل فيقوم ويعتزل إلى جهة ثم تعاد الجلجلة ، وقد اغتفروا إذا خرج أول القِدَاح غُفْلًا ألا يحسب في غُرم ولا في غُنْم بل يُرد إلى الرّابة وتعاد الإجلة وهكذا ومن خَرَجَتْ لهم القِدَاح الأغفال يدفعون ثمن الجزور .

فأما على الوصف الذى وصف الأصمى أن الجزور يقسم إلى ثمانية وعشرين جزءا فظاهر أن لجميع أهل القدح القامرة شيئا من أبداء الجزور لأن مجموع ما على القداح الراجعة من العلامات ثمانية وعشرون ، وعلى أهل القداح الخاسرة غرم ثمنه .

وأما على الوصف الذى وصف أبو عبيدة أن الجزور يقسم إلى عشرة أبداء فذلك يقتضى أن ليس كل المتقارمين براجح ، لأن الرّبح يكون بمقدار عشرة سهام مما رقت به القداح وحينئذ إذا نفدت الأجزاء انقطعت الإفاضة وغرم أهل السهام الأغفال ثمن الجزور ولم يكن لمن خرجت له سهام ذات حظوظ بعد الذين استوفوا أبداء الجزور شىء إذ ليس فى الميسر أثر من جزور واحد قال لبيد :

* وَجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِهَا * البيت

وإذ لا غنم فى الميسر إلا من اللحم لا من الدراهم أو غيرها ، ولعل كلا من وصفى الأصمى وأبى عبيدة كان طريقة للعرب فى الميسر بحسب ما يصطلىح عليه أهل الميسر ، وإذالم يجمع العدد الكافى من المتياسرين أخذ بعض من حضر سهمين أو ثلاثة فكثير بذلك ربحه أو غُرمه وإنما يفعل هذا أهل الكرم واليسار لأنه معرض لخسارة عظيمة ، إذ لم يفز قدحه ، ويقال فى هذا الذى يأخذ أكثر من سهم مُتَمِّم الأيسار قال النابغة :

إِنِ اتَّعَمَّ أَيْسَارِي وَأَمْنَحُهُمْ مِثْنَى الْأَيْدَى وَأَكْسُو الْجَنْفَةَ الْأُدْمَا

ويسمّون هذا الإتمام بمثني الأيادي كما قال النابغة ، لأنه يقصد منه تكرير المعروف عند الربح فالأيادي بمعنى النعم ، وكانوا يعطون أجر الرقيب والحرضة والجزار من لحم الجوز فأما أجر الرقيب فيعطاه من أول القسمة وأفضل اللحم ويسمونه بدءا ، وأما الحرضة فيعطى لحما دون ذلك وأما الجزار فيعطى مما يبقى بعد القسم من عظم أو نصف عظم ويسمونه الريم .
ومن يحضر الميسر من غير المتيسرين يسمون الأعران جمع عرن بوزن كفف وهم يحضرون طمعا في اللحم ، والذي لا يحب الميسر ولا يحضره لفقره سمي البرم بالتحريك .
وأصل المقصد من الميسر هو المقصد من القمار كله وهو الربح واللهو يدل لذلك تمدحهم وتفاخرهم بإعطاء ربح الميسر للفقراء ، لأنه لو كان هذا الإعطاء مطردا لكل من يلعب الميسر لما كان تمدح به قال الأعشى :

الْمُطِمِّمُ الضَّيْفَ إِذَا مَا شَتَوْا وَالْجَاعِلُ الْقُوْتَ عَلَى الْيَاسِرِ

ثم إن كرامهم أرادوا أن يظهرها الترفع عن الطمع في مال القمار فصاروا يجعلون الربح للفقراء واليتامى ومن يلم بساحتهم من أضيافهم وجيرتهم ، قال ليبيد :

أَدْعُوْهُنَّ لِمَا قَرَّ أَوْ مُطْفِلٍ بُذِلَتْ لِحَيْرَانِ الْجَمِيعِ لِحَامُهَا
فَالضَّيْفُ وَالْجَارُ الْجَنِيبُ كَأَنَّمَا هَبَطَا تَبَالَةً مَخْصِيَا أَهْضَامُهَا

فصار الميسر عندهم من شعار أهل الجود كما تقدم في أبيات ليبيد ، وقال عنترة كما تقدم :

رَيْدٌ يَدَاهُ بِالْقِدَاحِ إِذَا شَتَا هَتَاكَ غَايَاتِ التَّجَارِ مَلُوح

أى خفيف اليد في الميسر لكثرة ما لعب الميسر في الشتاء لنفع الفقراء ، وقال عُمير ابن الجعد :

يَسِرُّ إِذَا كَانَ الشِّتَاءُ وَمُطَمِّمٌ لِللَّحْمِ غَيْرِ كُبْنَةٍ عَلْفُوفِ

الكُبْنَةُ بضمين النقبض القليل المعروف والملفوف كمصفور الجافي .

فالنافع في الميسر خاصة وعامة وهى دينوية كلها ، والإثم الذى فيه هو ما يوقعه من العداوة والبغضاء ومن إضاعة الوقت والاعتیاد بالكسل والبطالة واللهو والصدع عن ذكر الله وعن الصلاة وعن التفقه فى الدين وعن التجارة ونحوها مما به قوام المدنية وتلك آثام لها آثارها الضارة فى الآخرة ، ولهذا الاعتبار ألحق الفقهاء بالميسر كل لعب فيه قمار كالترد ، وعن النبى صلى الله عليه وسلم « يَا كُمْ وَهَاتَيْنِ الْكَعْبَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا مِنْ مَيْسَرِ الْعِجَمِ » يريد

الرد ، وعن علي الرد والشرنج من اليسر ، وعلى هذا جمهور الفقهاء ومالك وأبو حنيفة وقال الشافعي ، إذا خلا الشرنج عن الرهان واللسان عن الطفيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن اليسر لأن اليسر ما يوجب دفع المال وأخذه وهذا ليس كذلك وهو وجيه والمسألة مبسطة في الفقه .

والناس مراد به العموم لاختلاف المنافع ، ولأنه لما وقع الإخبار بواسطة (في) المفيدة الظرفية لم يكن في الكلام ما يقتضي أن كل فرد من أفراد الناس ينتفع بالخمير واليسر ، بل الكلام يقتضي أن هاته المنافع موجودة في الخمير واليسر لمن شاء أن ينتفع كقوله تعالى « فيه شفاء للناس » .

وليس المراد بالناس طائفة لعدم صلاحية آل هنا للعهد ولو أريد طائفة لما صح إلا أن يقال ومنافع الشارين والياسرين كما قال « وأنهار من خمر لذة للشاربين » فإن قلت: ما الوجه في ذكر منافع الخمير واليسر مع أن سياق التحريم والتهديد إليه يقتضي تناسي المنافع ، قلت إن كانت الآية نازلة لتحريم الخمير واليسر فالفائدة في ذكر المنافع هي بيان حكمة التشريع ليعتاد المسلمون مراعاة علل الأشياء ، لأن الله جعل هذا الدين دينا دائما وأودعه أمة أراد أن يكون منها مشرّعون مختلف ومتجدد الحوادث ، فلذلك أشار لعلل الأحكام في غير موضع كقوله تعالى « أوجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا » ونحو ذلك ، وتخصيص التنصيص على العلل ببعض الأحكام في بعض الآيات إنما هو في مواضع خفاء العلل ، فإن الخمير قد اشتهر بينهم نفعها ، واليسر قد اتخذوه ذريعة لنفع الفقراء فوجب بيان ما فيهما من الفساد إنباء بحكمة التحريم ، وفائدة أخرى وهي تأنيس المكلفين عند فطامهم عن أكبر لذائذهم تذكرياً لهم بأن ربهم لا يريد إلا صلاحهم دون نكايتهم كقوله « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وقوله « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » .

وهناك أيضاً فائدة أخرى وهي عذرهم عما سلف منهم حتى لا يستكينوا لهذا التحريم والتنديد على الفساد كقوله « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم » .

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ
لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ²¹⁹ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾

كان سؤالهم عن الخمر والميسر حاصلًا مع سؤالهم ماذا ينفقون ، فمطفت الآية التي فيها جواب سؤالهم ما ذا ينفقون على آية الجواب عن سؤال الخمر والميسر ، ولذلك خولف الأسلوب الذي سلف في الآيات المختلفة بجمل « يسألونك » بدون عطف فجاء بهذه معطوفة بالواو على التي قبلها .

ومناسبة التركيب أن النهي عن الخمر والميسر يتوقع منه تعطل إتفاق عظيم كان ينتفع به المحاويج ، فبينت لهم الآية وجه الإتفاق الحق ، روى ابن أبي حاتم أن السائل عن هذا معاذ ابن جبل وثعلبة بن غنمة ، وقيل هو رجوع إلى الجواب عن سؤال عمرو بن الجموح الذي قيل إنه المجاب عنه بقوله تعالى « يسألونك ما ذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين » إلخ ، وعليه فالجواب عن سؤاله موزع على الموضعين ليقع الجواب في كل مكان بما يناسبه .

ولإظهار ما يدفع توقعهم تعطيل نفع المحاويج وصلت هذه الآية بالتي قبلها بواو العطف .

والعفو: مصدر عَفَا يَعْفُو إِذَا زَادَ وَنَحَى قَالَ تَعَالَى « ثُمَّ بَدَلْنَا مَكَانَ السَّيْئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا » وهو هنا ما زاد على حاجة المرء من المال أى فَضْلَ بَعْدَ نَقْصِهِ وَتَقَرُّهُ عِيَالَهُ بِمَعْتَادِ أَمْثَالِهِ ، فالعنى أن المرء ليس مطالبًا بارتكاب المآثم لينفق على المحاويج ، وإنما ينفق عليهم مما استفضله من ماله وهذا أمر بإتفاق لا يشق عليهم وهذا أفضل الإتفاق ، لأن مقصد الشريعة من الإتفاق إقامة مصالح ضعفاء المسلمين ولا يحصل منه مقدار له بال إلا بتعميمه ودوامه لتستمر منه مقادير متماثلة في سائر الأوقات وإنما يحصل التعميم والدوام بالإتفاق من الفاضل عن حاجات المنفقين فينبذ لا يشق عليهم فلا يتركه واحد منهم ولا يخلون به في وقت من أوقاتهم ، وهذه حكمة بالغة وأصل اقتصادى عمراى ، وفي الحديث « خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول » فإن البداء بمن يعول ضرب من الإتفاق ، لأنه إن تركهم في خصاصة احتاجوا إلى الأخذ من أموال الفقراء ، وفي الحديث « إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس » أى يمدون أكفهم للسؤال ،

فتبين أن المنفق ياتفاقه على من ينفق عليه يخفف عن الفقراء بتقليل عدد الداخلين فيهم ، ولذلك جاء في الحديث « وإنك لا تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى اللقمة تجعلها في في امرأتك » .

ولهذا أمر في هذه الآية باتفاق العفو، لأنها لعموم المنفقين ، فلا تنافي أن ينفق أحد من ماله المحتاج هو إليه أو جميع ماله إذا صبر على ذلك ولم يكن له من تجب عليه هو نفقته .

و (آل) في العفو للجنس المعروف للسامعين ، والعفو مقول عليه بالتشكيك ؛ لأنه يتبع تعيين ما يحتاجه المنفق والناس في ذلك متفاوتون ، وجعل الله العفو كله منقفا ترغيبا في الإنفاق وهذا دليل على أن المراد من الإنفاق هنا الإنفاق المتطوع به ، إذ قد تضافت أدلة الشريعة وانعقد إجماع العلماء على أنه لا يجب على المسلم إنفاق إلا النفقات الواجبة وإلا الزكوات وهي قد تكون من بعض ما يفضل من أموال أهل الثروة إلا ما شذ به أبو ذر ، إذ كان يرى كنز المال حراما وينادى به في الشام فشكاه معاوية لعثمان فأمر عثمان بإرجاعه من الشام إلى المدينة ثم إسكانه بالربذة بطلب منه ، وقد اجتهد عثمان ليسد باب فتنة ، وعن قيس بن سعد أن هذه الآية في الزكاة المفروضة ، وعلى قوله يكون (آل) في العفو للعهد الخارجي وهو نماء المال المقدر بالنصاب ، وقرأ الجمهور قل العفو بنصب العفو على تقدير كونه مفعولا لفعل دل عليه ماذا ينفقون ، وهذه القراءة مبنية على اعتبار ذا بعد ما الاستفهامية ملفاة فتكون ما الاستفهامية مفعولا مقدما لينفقون فناسب أن يحىء مفسر ما في جواب السؤال منصوبا كمفسره .

وقرأ ابن كثير في إحدى روايتين عنه وأبو عمرو ويعقوب بالرفع على أنه خبر مبتدأ تقديره هو العفو . وهذه القراءة مبنية على جعل ذابعد ما موصولة أي « يسألونك » عن الذي ينفقونه ، لأنها إذا كانت موصولة كانت مبتدأ إذ لا تعمل فيها صلتها وكانت ما الاستفهامية خبرا عن ما الموصولة ، وكان مفسرها في الجواب وهو العفو فناسب أن يجاء به مرفوعا كمفسره ليطابق الجواب السؤال في الاعتبارين وكلا الوجهين اعتبار عربي فصيح .

وقوله : كذلك يبين الله لكم الآيات ، أي كذلك البيان يبين الله لكم الآيات ، فالكاف

للتشبيه واقعة موقع المفعول المطلق المبين لنوع يبين ، وقد تقدم القول في وجوه هذه الإشارة في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

أو الإشارة راجعة إلى البيان الواقع في قوله تعالى « قل فيهما آثم كبير » إلى قوله العفو ، وقرن اسم الإشارة بعلامة البعد تعظيما لشأن المشار إليه لكمال في البيان ، إذ هو بيان للحكم مع بيان علته حتى تتلقاه الأمة بطيب نفس ، وحتى يلحقوا به نظائره ، وبيان لقاعدة الاتفاق بما لا يشذ عن أحد من المنفقين ، ولكون الكاف لم يقصد بها الخطاب بل مجرد البعد الاعتباري للتعظيم لم يؤت بها على مقتضى الظاهر من خطاب الجماعة فلم يقل كذلككم على نحو قوله : يبين الله لكم .

واللام في لكم للتعليل والأجل وهو امتنان وتشريف بهذه الفضيلة لإشعاره بأن البيان على هذا الأسلوب مما اختصت به هاته الأمة ليمثلوا التكاليف على بصيرة بمنزلة الموعظة التي تلقى إلى كامل العقل موضحة بالعواقب ، لأن الله أراد لهاته الأمة أن يكون علماءها مشرعين . وبين فائدة هذا البيان على هذا الأسلوب بقوله « لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة » أى ليحصل للأمة تفكير وعلم في أمور الدنيا وأمور الآخرة ، لأن التفكير مظروف في الدنيا والآخرة ، فتقدير المضاف لازم بقرينة قوله والآخرة إذ لا معنى لوقوع التفكير يوم القيامة فلو اقتصر على بيان الحظر والوجوب والثواب والعقاب لكان بيانا للتفكير في أمور الآخرة خاصة ولو اقتصر على بيان النافع والمضار بأن قيل : قل فيهما نفع وضر لكان بيانا للتفكير في أمور الدنيا خاصة ، ولكن ذكر المصالح والمفاسد والثواب والعقاب تذكير بمصلحتي الدارين ، وفي هذا تنويه بشأن إصلاح أمور الأمة في الدنيا ، ووقع في كلام لعلى بن أبي طالب وقد ذم رجل الدنيا عنده فقال له « الدنيا دار صدق لمن صدقها ودار نجاة لمن فهم عنها ودار غنى لمن تزود منها ومهبط وحى الله ومصلى ملائكته ومسجد أنبيائه فمن ذا الذى يذمها وقد آذنت بيئها الخ » .

ولا يخفى أن الذى يصلح للتفكير هو الحكم المنوط بالعلمة وهو حكم الخمر والميسر ثم ما نشأ عنه قوله لا يؤيسرناؤنك ماذا ينفقون قل العفو .

ويجوز أن تكون الإشارة بقوله وكذلك يكون الاتفاق من العفو وهو ضعيف ، لأن ذلك البيان لا يظهر فيه كمال الامتنان حتى يجعل نموذجا لجليل البيانات الإلهية وحتى يكون

حل كمال الامتنان وحتى تكون غايته التفكير في الدنيا والآخرة ، ولا يمجبكم كونه أقرب لاسم الإشارة ، لأن التعلق بمثل هاته الأمور اللفظية في نكت الإعجاز إضاعة للأبواب وتعلق بالقشور .

وقوله « لعلكم تتفكرون » غاية هذا البيان وحكمته ، والقول في لعل تقدم . وقوله في الدنيا والآخرة يتعلق بتفكرون لا يبين ، لأن البيان واقع في الدنيا فقط . والمعنى ليحصل لكم فكر أى علم في شئون الدنيا والآخرة ، وما سوى هذا تكلف .

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَحْ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبَكُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ 220

عطف تبين معاملة اليتامى على تبين الإتيان لتعلق الأمرين بحكم تحريم اليسر أو التنزيه عنه فإن اليسر كان بابا واسما للإتيان على المحايج وعلى اليتامى ، وقد ذكر لبيد إطعام اليتامى بعد ذكر إطعام لحوم جزور اليسر فقال :

وَيُكَلِّلُونَ إِذَا الرِّيحُ تَنَافَحَتْ خُلْجًا تَمُدُّ شَوَارِعَا أَيْتَامُهَا

أى تمد أيديا كالرماح الشوارع في اليبس أى قلة اللحم على عظام الأيدي فكان تحريم اليسر مما يثير سؤالا عن سد هذا الباب على اليتامى وفيه صلاح عظيم لهم وكان ذلك السؤال مناسبة حسنة للتخلص إلى الوصاية باليتامى وذكر مجمل أحوالهم في جملة إصلاح الأحوال التي كانوا عليها قبل الإسلام ، فكان هذا وجه عطف هذه الجملة على التي قبلها بواو العطف لاتصال بعض هذه الأسئلة ببعض كما تقدم في قوله « ويسألونك ما ذا ينفقون قل العفو » .

وقد روى أن السائل عن اليتامى عبد الله بن رواحة ، وأخرج أبو داود عن ابن عباس لما نزل قول الله عز وجل « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » - « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما » الآيات انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرا به من شرا به ، فجعل يفضل من طعامه فيحبس له حتى يأكله أو يفسد فاشتد ذلك عليهم فذكر

ذلك لرسول الله فأنزل الله « ويسألونك عن اليتامى » الآية مع أن سورة النساء نزلت بعد سورة البقرة، فلعل ذكر آية النساء وهم من الراوى وإنما أراد أنه لما نزلت الآيات المحذرة من مال اليتيم مثل آية سورة الإسراء « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » ففي تفسير الطبرى بسنده إلى ابن عباس : لما نزلت « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » عزلوا أموال اليتامى فذكروا ذلك لرسول الله فنزلت « وإن تخالطوهم » وأن مراد الراوى لما سمع الناس آية سورة النساء تجنبوا النظر في اليتامى فذكروا بآية البقرة إن كان السائل عن آية البقرة غير المتجنب حين نزول آية النساء وأياما كان فقد ثبت أن النظر في مصالح الأيتام من أهم مقاصد الشريعة في حفظ النظام فقد كان العرب في الجاهلية كسائر الأمم في حال البساطة يكون المال بيد كبير العائلة فقلما تجد لصغير مالا ، وكان جمهور أموالهم حاصلا من اكتسابهم لقلّة أهل الثروة فيهم ، فكان جمهور العرب إما زارعا أو غارسا أو مغيرا أو صائدا ، وكل هذه الأعمال تنقطع بموت مباشرها ، فإذا مات كبير العائلة وترك أبناء صغارا لم يستطيعوا أن يكتسبوا كما اكتسب آبائهم . إلا أبناء أهل الثروة ، والثروة عندهم هي الأنعام والحوائط إذ لم يكن العرب أهل ذهب وفضة وأن الأنعام لا تصلح إلا بمن يرعاها فإنها عرض زائلة وأن الغروس كذلك ولم يكن في ثروة العرب ملك الأرض إذ الأرض لم تكن مفيدة إلا للعامل فيها ، على أن من يتولى أمر اليتيم يستضعفه ويستحل ماله فينتفع به لنفسه ، وكرم العربى وسرفه وشربه وميسره لا تغادر له مالا وإن كثّر .

وتغلب ذلك على ملاك شهوات أصحابه فلا يستطيعون تركه يدفعهم إلى تطلب إرضاء نهمتهم بكل وسيلة فلا جرم أن يصبح اليتيم بينهم فقيرا مدحورا ، وزد إلى ذلك أن أهل الجاهلية قد تأصل فيهم الكبر على الضعيف وتوقير القوى فلما عدم اليتيم ناصره ومن يذب عنه كان بحيث يعرض للمهانة والإضاعة ويتخذ كالعبد لوليه ، من أجل ذلك كله صار وصف اليتيم عندهم ملازما لمعنى الخصاص والإهمال والنل ، وبه يظهر معنى امتنان الله تعالى على نبيه أن حفظه في حال اليتيم مما ينال اليتامى في قوله « ألم يجدك يتيما فآوى » .

فلما جاء الإسلام أمرهم بإصلاح حال اليتامى في أموالهم وسائر أحوالهم حتى قيل إن أولياء اليتامى تركوا التصرف في أموالهم واعتزلوا اليتامى ومخالطتهم فنزلت هذه الآية .

والإصلاح جعل الشيء صالحا أى ذا صلاح والصلاح ضد الفساد ، وهو كون شيء بحيث يحصل به منتهى ما يطلب لأجله ، فصالح الرجل صدور الأفعال والأقوال الحسنة منه ،

وصلاح الثمرة كونها بحيث ينتفع بأكلها دون ضرر ، وصلاح المال نماءه المقصود منه ، وصلاح الحال كونها بحيث تترتب عليها الآثار الحسنة .

﴿إصلاح لهم مبتدأ ووصفه ، واللام للتعليل أو الاختصاص .

ووصف الإصلاح بـ (لهم) دون الإضافة إذ لم يقل إصلاحهم لثلاثتهم قصره على إصلاح ذواتهم لأن أصل إضافة المصدر أن تكون لذات الفاعل أو ذات المفعول فلا تكون على معنى الحرف ، ولأن الإضافة لما كانت من طرق التعريف كانت ظاهرة في عهد المضاف فعُدل عنها لثلاثتهم أن المراد إصلاح معين كما عدل عنها في قوله «إيتوني بأخ لكم من أبيكم» ولم يقل بأخيكم ليؤهمهم أنه لم يرد أخامهمودا عنده ، والمقصود هنا جميع الإصلاح لا خصوص إصلاح ذواتهم فيشمل إصلاح ذواتهم وهو في الدرجة الأولى ويتضمن ذلك إصلاح عقائدهم وأخلاقهم بالتعليم الصحيح والآداب الإسلامية ومعرفة أحوال العالم ، ويتضمن إصلاح أمرجتهم بالمحافظة عليهم من المهلكات والأخطار والأمراض وبعداوتهم ، ودفع الأضرار عنهم بكفاية مؤنهم من الطعام واللباس والسكن بحسب معتاد أمثالهم دون تقتير ولاسرف ، ويشمل إصلاح أموالهم بتنميتها وتعمدها وحفظها .

ولقد أبدع هذا التعبير ، فإنه لو قيل إصلاحهم لتوهم قصره على ذواتهم فيحتاج في دلالة الآية على إصلاح الأموال إلى القياس ولو قيل قل تديرهم خير لتبادر إلى تدير المال فاحتيج في دلالتها على إصلاح ذواتهم إلى خوى الخطاب .

و (خير) في الآية يحتمل أن يكون أفعل تفضيل إن كان خطابا للذين حملهم الخوف من أكل أموال اليتامى على اعتزال أمورهم وترك التصرف في أموالهم بعله الخوف من سوء التصرف فيها كما يقال :

إن السلامة من سلمى وجارتها أن لا تحل على حالٍ بواديها

فاللغنى إصلاح أمورهم خير من إهمالهم أى أفضل ثوابا وأبعد عن العقاب ، أى خير في حصول غرضكم المقصود من إهمالهم فإنه ينجر منه إثم الإضاعة ولا يحصل فيه ثواب السعى والنصيحة ، ويحتمل أن يكون صفة مقابل الشر إن كان خطابا لتغيير الأحوال التي كانوا عليها قبل الإسلام ، فاللغنى إصلاحهم في أموالهم وأبدانهم وترك إضاعتهم في الأمرين كما تقدم خير ، وهو تعريض بأن ما كانوا عليه في معاملتهم ليس بخير بل هو شر ، فيكون مراداً من الآية

على هذا : التشريع والتعريض إذ التعريض يجمع المعنى الأصلي ، لأنه من باب الكناية والكناية تقع مع إرادة المعنى الأصلي .

وجملة « وإن تخالطوهم فإخوانكم » عطف على جملة « إصلاح لهم خير » والمخالطة مفاعلة من الخلط وهو جمع الأشياء جمعا يتعذر معه تمييز بعضها عن بعض فيما تراد له ، فنه خلط الماء بالماء والقمح بالشعير وخلط الناس ومنه اختلط الحابل بالنابل ، وهو هنا مجاز في شدة الملازمة والمصاحبة والمراد بذلك ما زاد على إصلاح المال والترقية عن بعد فيشمل المصاحبة والمشاركة والكفالة والمصاهرة إذ الكل من أنواع المخالطة.

وقوله « فإخوانكم » جواب الشرط ولذلك قرن بالفاء لأن الجملة الاسمية غير صالحة لمباشرة أداة الشرط ولذلك فـ (إخوانكم) خبر مبتدأ محذوف تقديره فهم إخوانكم ، وهو على معنى التشبيه البايغ ، والمراد بالأخوة أخوة الإسلام التي تقتضى المساواة والرفق والنصح . ونقل الفخر عن الفراء « لو نصبته كان صوابا بتقدير فإخوانكم تخالطون » وهو تقدير سمج ، ووجود الفاء في الجواب ينادى على أن الجواب جملة اسمية محضة ، وبعد فحمل كلام الفراء على إرادة جواز تركيب مثله في الكلام العربي ، لا على أن يقرأ به ، ولعل الفراء كان جريئا على إساعة قراءة القرآن بما يسوغ في الكلام العربي دون اشتراط صحة الرواية .

والمقصود من هذه الجملة الحث على مخالطتهم لأنه لما جعلهم إخوانا كان من المتأكد مخالطتهم والوصاية بهم في هاته المخالطة ، لأنهم لما كانوا إخوانا وجب بذل النصح لهم كما يبذل للأخ وفي الحديث حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، ويتضمن ذلك التعريض بإبطال ما كانوا عليه من احتقار اليتامى والترفع عن مخالطتهم ومصاهرتهم . قال تعالى وترغبون أن تنكحوهن أى عن أن تنكحوهن لأن الأخوة تتضمن معنى المساواة فيبطل الترفع .

وقوله « والله يعلم الفساد من المصلح وعد ووعيد ، لأن المقصود من الإخبار بعلم الله الإخبار بترتب آثار العلم عليه » وفي هذا إشارة إلى أن ما فعله بعض المسلمين من تجنب التصرف في أموال اليتامى تنزه لا طائل تحته لأن الله يعلم المتصرف بصلاح والمتصرف بغير صلاح وفيه أيضا ترضية لولاية الأيتام فيما ينالهم من كراهية بعض محاجيرهم وضربهم على أيديهم في التصرف المالى وما يلاقون في ذلك من الخصاصة ، فإن المقصد الأعظم هو إرضاء الله تعالى لا إرضاء المخلوقات ، وكان المسلمون يومئذ لا يهتمون إلا برضاة الله تعالى وكانوا يحاسبون أنفسهم على

مقاصدهم ، وفي هذه إشارة إلى أنه ليس من المصلحة أن يمرض الناس عن النظر في أموال اليتامى اتقاء لألسنة السوء ، وتهمة الظن بالإثم فلو تمالأ الناس على ذلك وقاية لأعراضهم لصاعت اليتامى ، وليس هذامن شأن المسلمين فإن على الصلاح والفساد دلائل ووراء المتصرفين عدالة القضاة وولاية الأمور يجازون المصلح بالثناء والحمد العلني ويجازون المفسد بالبعد بينه وبين اليتامى وبالتفريم لما أفاته بدون نظر .

و (من) في قوله من المصلح تفيد معنى الفصل والتمييز وهو معنى أثبتته لها ابن مالك في التسهيل قائلا « واللفصل » وقال في الشرح « وأشرت بذكر الفصل إلى دخولها على ثاني المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح - وحتى يميز الخبيث من الطيب » اه وهو معنى رشيق لا غنى عن إثباته وقد أشار إليه في الكشف عند قوله تعالى « أتأتون الذكرا من العالمين » في سورة الشعراء وجعلها ثانيا فقال « أو أتأتون أتم من بين من عداكم من العالمين الذكرا يعني أنكم يا قوم لوط وحدكم مختصون بهذه الفاحشة » اه فجعل معنى (من) معنى من بين ، وهو لا يتقوم إلا على إثبات معنى الفصل ، وهو معنى متوسط بين معنى من الابتلاء ومعنى البدلية حين لا يصلح متعلق الجرور لمعنى الابتدائية المحض ولا لمعنى البدلية المحض فحدث معنى وسط ، وبحث فيه ابن هشام في معنى اللبيب أن الفصل حاصل من فعل يميز ومن فعل يعلم واستظهر أن من للابتداء أو بمعنى (عن) .

وقوله « ولو شاء الله لأعنتكم » تذييل لما دل عليه قوله: قل إصلاح لهم خير، على ما تقدم والعنت : المشقة والصعوبة الشديدة أى ولو شاء الله لكلفكم ما فيه العنت وهو أن يحرم عليكم مخالطة اليتامى فتجدوا ذلك شاقا عليكم وعنتا ، لأن تجنب المرء مخالطة أقاربه من إخوة وأبناء عم ورؤيته إياهم مضیعة أمورهم لا يحفل بهم أحد يشق على الناس في الجملة وهم وإن فعلوا ذلك حذرا ونزها فليس كل ما يتبدى المرء فعله يستطيع الدوام عليه .

وحذف مفعول المشيئة لإغناء ما بعده عنه ، وهذا حذف شائع في مفعول المشيئة فلا يكادون يذكرونه وقد مضى القول فيه عند قوله تعالى « ولو شاء الله لذهب بسمعهم » .

وقوله « إن الله عزيز حكيم » تذييل لما اقتضاه شرط (لو) من الإمكان وامتناع الوقوع أى إن الله عزيز غالب قادر فلو شاء لكلفكم العنت ، لكنه حكيم يضع الأشياء مواضعها فلذا لم يكلفكموه .

وفي جمع الصفتين إشارة إلى أن تصرفات الله تعالى تجرى على ما تقتضيه صفاته كلها وبذلك تندفع إشكالات عظيمة فيما يعبر عنه بالقضاء والقدر .

﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُوْمِنَ وَلَآئِمَةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَبَيِّنُ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۝ ٢٢١﴾

كان المسلمون أيام نزول هذه السورة مازلوا مختلطين مع المشركين بالمدينة وما هم ببعيد عن أقربائهم من أهل مكة فربما رغب بعضهم في تزوج المشركات أو رغب بعض المشركين في تزوج نساء مسلمات فينبئ الله الحكم في هذه الأحوال ، وقد أوقع هذا البيان بحكمته في أرشق موقعه وأسعده به وهو موقع تعقيب حكم مخالطة اليتامى، فإن للمسلمين يومئذ أقارب وموالى لم يزالوا مشركين ومنهم يتامى فقدوا آباءهم في يوم بدر وما بعده فلما ذكر الله بيان مخالطة اليتامى ، وكانت المصاهرة من أعظم أحوال المخالطة تطلعت النفوس إلى حكم هاته المصاهرة بالنسبة للمشركات والمشركين، فعطف حكم ذلك على حكم اليتامى لهاته المناسبة، روى الواحدى وغيره من المفسرين أن سبب نزول هذه الآية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا مرثد الغنوى ويقال مرثدا بن أبى مرثد واسمه كنان بن حصين وكان حليفا لبنى هاشم فبعثه إلى مكة سرا ليخرج رجلا من المسلمين فسمعت بقدومه امرأة يقال لها عناق وكانت خلية له في الجاهلية فاتته فقالت: ويحك يا مرثدا ألا تخلو؟ فقال: إن الإسلام حرّم ما كان في الجاهلية فقالت: فتزوجنى قال: حتى أستاذن رسول الله فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنه فنهاه عن التزوج بها ، لأنها مشركة فنزلت هذه الآية بسببه .

والنكاح في كلام العرب حقيقة في العقد على المرأة ، ولذلك يقولون نكح فلان فلانة ويقولون نكحت فلانة فلانا فهو حقيقة في العقد ، لأن الكثرة من أمارات الحقيقة وأما استعماله في الوطء فكناية ، وقيل هو حقيقة في الوطء مجاز في العقد .

واختاره فقهاء الشافعية وهو قول ضعيف في اللغة ، وقيل حقيقة فيهما فهو مشترك وهو

أضعف. قالوا ولم يرد في القرآن إلا بمعنى العقد فقيل إلا في قوله تعالى «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره»، لأنه لا يكفي العقد في تحليل البتوة حتى يبنى بها زوجها كما في حديث زوجة رفاعة ولكن الأصوب أن تلك الآية بمعنى العقد وإنما بينت السنة أنه لا بد مع العقد من الوطاء وهذا هو الظاهر، والمنع في هذه الآية متعلق بالعقد بالاتفاق.

والمشرك في لسان الشرع من يدين بتعدد آلهة مع الله سبحانه، والمراد به في مواضعه من القرآن مشركو العرب الذين عبدوا آلهة أخرى مع الله تعالى ويقابلهم في تقسيم الكفار أهل الكتاب وهم الذين آمنوا بالله ورسله وكتبه ولكنهم أنكروا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم.

ونص هذه الآية تحريم تزوج المسلم المرأة المشركة وتحريم تزويج المسلمة الرجل المشرك فهي صريحة في ذلك، وأما تزوج المسلم المرأة الكتابية وتزويج المسلمة الرجل الكتابي فالآية ساكتة عنه، لأن لفظ المشرك لقب لا مفهوم له إلا إذا جرى على موصوف كما سنبينه عند قوله تعالى «خير من مشرك»، وقد أذن القرآن بجواز تزوج المسلم الكتابية في قوله «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» في سورة العقود فلذلك قال جمهور العلماء بجواز تزوج المسلم الكتابية دون المشركة والمجوسية وعلى هذا الأئمة الأربعة والأوزاعي والثوري، فبقى تزويج المسلمة من الكتابي لانص عليه ومنعه جميع المسلمين إما استنادا منهم إلى الإقتصار في مقام بيان التشريع وإما إلى أدلة من السنة ومن القياس وسنشير إليه أو من الإجماع وهو أظهر، وذهبت طوائف من أهل العلم إلى الاستدلال لفقه هذه المسألة بطريقة أخرى فقالوا أهل الكتاب صاروا مشركين لقول اليهود عزير ابن الله ولقول النصارى المسيح ابن الله وأبوة الإله تقتضي ألوهية الابن، وإلى هذا المعنى جنح عبد الله بن عمر في الموطأ عنه «لا أعلم شركا أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى» ولكن هذا مسلك ضعيف جدا، لأن إدخال أهل الكتاب في معنى المشركين بعيد عن الاصطلاح الشرعي، ونزلت هذه الآية وأمثالها وهو معلوم فاش، ولأنه إذا تم في النصارى باطراد فهو لا يتم في اليهود، لأن الذين قالوا عزير ابن الله إنما هم طائفة قليلة من اليهود وهم أتباع (فنجاص) كما حكاه الفخر فإذا كانت هذه الآية تمنع أن يتزوج المسلم امرأة يهودية أو نصرانية وأن يزوج أحد من اليهود والنصارى مسلمة فإن آية سورة العقود خصصت عموم المنع بصريح قوله «والمحصنات من

الذين أوتوا الكتب من قبلكم » ، وقد علم الله قولهم المسيح ابن الله وقول الآخرين عزيز ابن الله فبقي تزويج المسلمة إياهم مشمولاً لعموم آية البقرة ، وهذا مسلك سلكه بعض الشافعية . ومن علماء الإسلام من كره تزوج الكتائية وهو قول مالك في رواية ابن حبيب وهو رواية عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى حذيفة بن اليمان وقد بلغه أنه تزوج يهودية أو نصرانية أن خل سبيلها ، فكتب إليه حذيفة أترعم أنها حرام؟ فقال عمر: لا ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن .

وقال شدوذ من العلماء بمنع تزوج المسلم الكتائية ، وزعموا أن آية سورة العقود نسختها آية سورة البقرة . ونقل ذلك عن ابن عمر وابن عباس وفي رواية ضعيفة عن عمر بن الخطاب: أنه فرق بين طاحنة بن عبيد الله ويهودية تزوجها وبين حذيفة بن اليمان ونصرانية تزوجها ، فقال له نطلق يا أمير المؤمنين ولا تغضب فقال: لو جاز طلاقك لجاز نكاحك ، ولكن أفرق بينكما صغرة وقاءة ، قال ابن عطية وهذا لا يسند جيداً والأثر الآخر عن عمر أسند منه ، وقال الطبري هو مخالف لما أجمعت عليه الأمة وقد روى عن عمر بن الخطاب من القول بخلاف ذلك ما هو أصح منه وإنما كره عمر لها تزوجها حذراً من أن يقتدى بهما الناس فيزهدوا في المسلمات .

و (حتى يؤمن) غاية للنهي فإذا آمن زال النهي ولذلك إذا أسلم المشرك ولم تسلم زوجته تبين منه إلا إذا أسلمت عقب إسلامه بدون تأخير .

وقوله « ولأمة مؤمنة خير من مشركة » تنبيه على دناءة المشركات وتحذير من تزوجهن ومن الاعتراض بما يكون المشركة من حسب أو جال أو مال وهذه طرائق الإعجاب في المرأة البالغ عليه بقوله « ولو أعجبتمكم » وإن من لم يستطع تزوج حرة مؤمنة فليتزوج أمة مؤمنة خير له من أن يتزوج حرة مشركة ، فالأمة هنا هي المملوكة ، والمشركة الحرة بقرينة المقابلة بقوله « ولأمة مؤمنة » فالكلام وارد مورد التنافي في تفضيل أقل أفراد هذا الصنف على أتم أفراد الصنف الآخر ، فإذا كانت الأمة المؤمنة خيراً من كل مشركة فالحرة المؤمنة خير من المشركة بدلالة فحوى الخطاب التي يقتضيها السياق ، ولظهور أنه لا معنى لتفضيل الأمة المؤمنة على الأمة المشركة فإنه حاصل بدلالة فحوى الخطاب لا يشك فيه المخاطبون المؤمنون ولقوله « ولو أعجبتمكم » فإن الإعجاب بالحرائر دون الإماء .

والمقصود من التفضيل في قوله « خير » التفضيل في المنافع الحاصلة من الرأتين؛ فإن في تزوج الأمة المؤمنة منافع دينية وفي الحرة المشركة منافع دنيوية ومعاني الدين خير من أعراض الدنيا المنافية للدين فالمقصود منه بيان حكمة التحريم استثناسا للمسلمين .

ووقع في الكشف حمل الأمة على مطلق المرأة ، لأن الناس كلهم إماء الله وعبيده وأصله منقول عن القاضي أبي الحسن الجرجاني كما في القرطبي وهذا باطل من جهة المعنى ومن جهة اللفظ، أما المعنى فلا أنه يصير تكراراً مع قوله « ولا تنكحوا المشركت » إذ قد علم الناس أن المشركة دون المؤمنة، ويفيت المقصود من التنبيه على شرف أقل أفراد أحد الصنفين على أشرف أفراد الصنف الآخر ، وأما من جهة اللفظ فلا أنه لم يرد في كلام العرب إطلاق الأمة على مطلق المرأة ، ولا إطلاق العبد على الرجل إلا مقيدتين بالإضافة إلى اسم الجلالة في قولهم يا عبد الله ويا أمة الله ، وكون الناس إماء الله وعبيده إنما هو نظر للحقائق لا للاستعمال ، فكيف يخرج القرآن عليه .

وضمير « ولو أعجبكم » يعود إلى المشركة ، ولو وصلية للتنبيه على أقصى الأحوال التي هي مظنة تفضيل المشركة ، فالأمة المؤمنة أفضل منها حتى في تلك الحالة وقد مضى القول في موقع لو الوصلية والواو التي قبلها والجملة التي بعدها عند قوله تعالى « أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » .

وقوله « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » تحريم لتزويج المسلمة من المشرك ، فإن كان المشرك محمولا على ظاهره في لسان الشرع فالآية لم تتعرض لحكم تزويج المسلمة من الكافر الكتابي فيكون دليل تحريم ذلك الإجماع وهو إما مستند إلى دليل تلقاه الصحابة من النبي صلى الله عليه وسلم وتواتر بينهم ، وإما مستند إلى تضافر الأدلة الشرعية كقوله تعالى « فلا ترجعوهن إلى الكفار لاهنَّ حلَّ لهنَّ ولا هم يحلون لهن » فعلق النهي بالكفر وهو أعم من الشرك وإن كان المراد حينئذ المشركين ، وكقوله تعالى هنا « أولئك يدعون إلى النار » كما سنبينه .

وقوله « حتى يؤمنوا » غاية للنهي ، وأخذ منه أن الكافر إذا أسلمت زوجته يفسخ النكاح بينهما ثم إذا أسلم هو كان أحق بها ما دامت في العدة .

وقوله « ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم » هو كقوله « ولأمة مؤمنة خير

من مشركة » وأن المراد به الملوكة وليس المراد الحر المشرك وقد تقدم ذلك .
وقوله « أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ » الإشارة إلى الشركات والمشركين ، إذ لا وجه لتخصيصه بالمشركين خاصة لصالحيته للعود إلى الجميع ، والواو في يدعون واو جماعة الرجال ووزنه يفعون ، وغلب فيه المذكر على المؤنث كما هو الشائع ، والجملة مستأنفة استثنافا بيانيا لتعميل النهي عن نكاح الشركات وإنكاح المشركين ، ومعنى الدعاء إلى النار الدعاء إلى أسبابها فإسناد الدعاء إليهم حقيقة عقلية ، ولفظ النار مجاز مرسل أطلق على أسباب الدخول إلى النار فإن ما هم عليه يجر إلى النار من غير علم ، ولما كانت رابطة النكاح رابطة اتصال ومعاشرة نهى عن وقوعها مع من يدعون إلى النار خشية أن تؤثر تلك الدعوة في النفس ، فإن بين الزوجين مودة وإلغا يبعثان على إرضاء أحدهما الآخر ولما كانت هذه الدعوة من المشركين شديدة لأنهم لا يوحدون الله ولا يؤمنون بالرسول ، كان البون بينهم وبين المسلمين في الدين بعيدا جدا لا يجمعهم شيء يتفقون عليه ، فلم يمح الله مخالطتهم بالزوج من كلا الجانبين .

أما أهل الكتاب فيجمع بينهم وبين المسلمين اعتقاد وجود الله وانفراد الخلق والإيمان بالأنبياء ويفرق بيننا وبين النصارى الاعتقاد ببنوة عيسى والإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ويفرق بيننا وبين اليهود الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتصديق عيسى ، فأباح الله تعالى للمسلم أن يتزوج الكتابية ولم يمح تزويج المسلمة من الكتابية اعتدادا بقوة تأثير الرجل على امرأته ، فالسلم يؤمن بأنبياء الكتابية وبصحة دينها قبل النسخ فيوشك أن يكون ذلك جالبا إياها إلى الإسلام ، لأنها أضعف منه جانبا وأما الكافر فهو لا يؤمن بدين المسلمة ولا برسولها فيوشك أن يجرها إلى دينه ، لذلك السبب وهذا كان يجب به شيخنا الأستاذ سالم أبو حاجب عن وجه إباحة تزوج الكتابية ومنع تزوج الكتابية المسلمة .

وقوله « وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ » الآية أى إن الله يدعو بهذا الدين إلى الجنة فلذلك كانت دعوة المشركين مضادة لدعوة الله تعالى ، والمقصود من هذا تفضيع دعوتهم وأنها خلاف دعوة الله ، والدعاء إلى الجنة والمغفرة دعاء لأسبابهما كما تقدم في قوله « يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ » .

والمغفرة هنا مغفرة ما كانوا عليه من الشرك .

وقوله « يَٰٰذَنَّهُ » الإذن فيه إما بمعنى الأمر كما هو الشائع فيكون يأذنه ظرفا مستقرا حالا من الجنة والمغفرة أى حاصلتين يأذنه أى إرادته وتقديره بما بين من طريقهما .

ومن المفسرين من حل الإذن على التيسير والقضاء والباء على أنها ظرف لنفو فرأى هذا القيد غير جزيل الفائدة فتأول قوله « والله يدعوا » بمعنى وأولياء الله يدعون وهم المؤمنون .
وجملة « وبين » معطوفة على يدعو بمعنى يدعو إلى الخير مع بيانه وإيضاحه حتى تغلقه النفوس بعزid القبول وتام البصيرة فهذا كقوله « كذلك بين الله لكم الآيات » فيها معنى التذليل وإن كانت واردة بغير صيغته .

ولعل مستعملة في مثله مجاز في الحصول القريب .

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ 222

عطف على جملة « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن »، بمناسبة أن تحريم نكاح المشركات يؤذن بالتنزه عن أحوال المشركين وكان المشركون لا يقربون نساءهم إذا كنَّ حَيَضًا وكانوا يفرطون في الابتعاد منهم مدة الحيض فناسب تحديد ما يكثر وقوعه وهو من الأحوال التي يخالف فيها المشركون غيرهم، ويتساءل المسلمون عن أحق المناهج في شأنها . روى أن السائل عن هذا هو أبو الدحداح ثابت بن الدحداح الأنصارى، وروى أن السائل أسيد بن حضير، وروى أنه عباد بن بشر، فالسؤال حصل في مدة نزول هذه السورة فذكر فيها مع ما سيجد من الأحكام .

والباعث على السؤال أن أهل يثرب قد امتزجوا باليهود واستنوا بسنتهم في كثير من الأشياء . وكان اليهود يتباعدون عن الحائض أشد التباعد بحكم التوراة ففي الإصحاح الخامس عشر من سفر اللاويين « إذا كانت امرأة لها سيل دما في لهما فسبعة أيام تكون في طمئها وكل من مسها يكون نجسا إلى المساء وكل ما تضطجع عليه يكون نجسا وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسا إلى المساء وإن اضطجع معها رجل فكان طمئها عليه يكون نجسا سبعة أيام » . وذكر القرطبي أن النصارى لا يمتنعون من ذلك ولا أحسب ذلك صحيحا فليس في الإنجيل ما يدل عليه، وإن من قبائل العرب من كانت الحائض عندهم مبغوضة

فقد كان بنو سليح أهل بلد الحضر ، وهم من قضاة نصارى إن حاضت المرأة أخرجوها من المدينة إلى الربض حتى تطهر وفعلوا ذلك بنصرة ابنة الضيرن ملك الحضر ، فكانت الحال مظنة حيرة المسلمين في هذا الأمر تبعث على السؤال عنه .

والحيض وهو اسم للدم الذى يسيل من رحم المرأة فى أوقات منتظمة والحيض اسم على زنة مفعل منقول من أسماء المصادر شاذاً عن قياسها لأن قياس المصدر فى مثله فتح العين قال الزجاج « يقال حاضت حيضاً ومحاضاً ومحيضاً والمصدر فى - هذا الباب بابه المفعّل (بفتح العين) لكن المفعّل (بكسر العين) جيد » ووجه جودته مشابهته مضارعه لأن المضارع بكسر العين وهو مثل الحجىء ، والمبيت ، وعندى أنه لما صار الحيض اسماً للدم السائل من المرأة عُدل به عن قياس أصله من المصدر إلى زنة اسم المكان وحجىء به على زنة المكان للدلالة على أنه صار اسماً تخالفوا فيه أوزان الأحداث إشعاراً بالنقل فرقاً بين المنقول منه والمنقول إليه ، ويُقال حيض وهو أصل المصدر : يقال حاضت المرأة إذا سال منها ؛ كما يقال حاض السيل إذا فاض مأؤه ومنه سمي الحوض حوضاً لأنه يسيل ، أبدلوا ياءه واوا وليس منقولاً من اسم المكان ؛ إذ لا مناسبة للنقل منه ، وإنما تكلفه من زعمه مدفوعاً بالمحافظة على قياس اسم المكان معرضاً عما فى تصديره اسماً من التوسع فى مخالطة قاعدة الاشتقاق .

والمراد من السؤال عن الحيض السؤال عن قربان النساء فى الحيض بدلالة الاقتضاء ، وقد علم السائلون ما سألوا عنه والجواب أدل شئ عليه .

والأذى : الضر الذى ليس بفاحش ؛ كما دل عليه الاستثناء فى قوله تعالى « لن يضرركم إلا أذى » ، ابتداء جوابهم عما يصنع الرجل بامرأته الحائض فبين لهم أن الحيض أذى ليكون ما يأتى من النهى عن قربان المرأة الحائض نهياً معطلاً فتتلقاه النفوس على بصيرة وتتهياً به الأمة للتشريع فى أمثاله ، وعبر عنه بأذى إشارة إلى إبطال ما كان من التغليب فى شأنه وشأن المرأة الحائض فى شريعة التوراة ، وقد أثبت أنه أذى منكر ولم يبين جهته فتعين أن الأذى فى مخالطة الرجل للحائض وهو أذى للرجل والمرأة وللولد ، فأما أذى الرجل فأوله القذارة وأيضاً فإن هذا الدم سائل من عضو التناسل للمرأة وهو يشتمل على بويضات دقيقة يكون منها تخلق الأجنة بعد انتهاء الحيض وبعد أن تختلط تلك البويضات بماء الرجل فإذا انغمس فى الدم عضو التناسل فى الرجل يتسرب إلى قضيبه شئ من ذلك الدم بما فيه فربما احتبس منه جزء فى

قناة الذكر فاستحال إلى عفونة تحدث أمراضا مفضلة فتحدث بشورا وقروحا لأنه دم قد فسد ويرد أى فيه أجزاء حية تفسد في القضيبي فسادا مثل موت الحى فتؤول إلى تعفن .

وأما أذى المرأة فلأن عضو التناسل منها حينئذ يصدد التهيؤ إلى إيجاد القوة التناسلية فإذا أزعج كان إزعاجا في وقت اشتغاله بعمل فدخل عليه بذلك مرض وضعف ، وأما الولد فإن النطفة إذا اختلطت بدم الحيض أخذت البييضات في التخلق قبل إبان صلاحيتها للتخلق النافع الذى وقته بعد الجفاف ، وهذا قد عرفه العرب بالتجربة فال أبو كبير الهدلى :

وَمُبَرِّأٍ مِنْ كُلِّ غُبْرٍ حَيْضَةٍ وفساد مُرْضعة ودَاءٌ مُعْضِلٌ

(غبر الحيضة جمع غبرة ويجمع على غبر وهى آخر الشيء ، يريد لم تحمل به أمه فى آخر مدة الحيض) .

والأطباء يقولون إن الجنين المتكون فى وقت الحيض قد ينجى مجذوما أو يصاب بالجذام من بعد .

وقوله « فاعتزلوا النساء فى الحيض » تفريع الحكم على العلة ، والاعتزال التبعاد بمعزل وهو هنا كناية عن ترك مجامعتهم ، والمجورور بنى : وقت محذوف والتقدير : فى زمن الحيض وقد كثرت إنابة المصدر عن ظرف الزمان كما يقولون آتيك طلوع النجم ومقدم الحاج .

والنساء اسم جمع للمرأة لا واحده من لفظه ، والمراد به هنا الأزواج كما يقتضيه لفظ اعتزلوا المخاطب به الرجال ، وإنما يعتزل من كان يخالط .

وإطلاق النساء على الأزواج شائع بالإضافة كثيرا نحو : يانساء النبى ، وبدون إضافة مع القرينة كما هنا ، فالمراد اعتزلوا نساءكم أى اعتزلوا ما هو أخص الأحوال بهن وهو المجامعة وقوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » جاء النهى عن قربانهن تأكيذا للأمر باعتزالهن وتبيينا للمراد من الاعتزال وأنه ليس التبعاد عن الأزواج بالأبدان كما كان عند اليهود بل هو عدم القربان ، فكان مقتضى الظاهر أن تكون جملة ولا تقربوهن مفصولة بدون عطف ، لأنها مؤكدة لمضمون جملة فاعتزلوا النساء فى الحيض وميينة للاعتزال وكلا الأمرين يقتضى الفصل ، ولكن خولف مقتضى الظاهر اهتماما بهذا الحكم ليكون النهى عن القربان مقصودا بالذات معطوفا على التشريعات ، ويكنى عن الجماع بالقربان بكسر القاف مصدر قرب بكسر الراء ولذلك جىء فيه بالمضارع المفتوح العين الذى هو مضارع قرب كسميع متعديا إلى المفعول ؛ فإن

الجماع لم يحجى إلا فيه دون قُرْب بالضم القاصر يقال قُرْب منه بمعنى دنا وقربه كذلك واستعماله في الجماعة ، لأن فيها قربا ولكنهم غلبوا قرب المكسور العين فيها دون قُرْب المضموم تفرقة في الاستعمال ، كما قالوا بُد إذا تجافى مكانه وبعد بمعنى البُعد المعنوي ولذلك يدعون بلا يَبْعَد .

وقوله « حتى يطهرن » غاية لاعتزلوا - ولا تقربوهن ، والطهر بضم الطاء مصدر معناه النقاء من الوسخ والقذر وفعله طَهَّر بضم الهاء ، وحقيقة الطهر نقاء الذات ، وأطلق في اصطلاح الشرع على النقاء المعنوي وهو طهر الحدث الذي يقدر حصوله للمسلم بسبب ، ويُقال تطهر إذا اكتسب الطهارة بفعله حقيقة نحو « يحبون أن يتطهروا » أو مجازا نحو « إنهم أناس يتطهرون » ، ويقال أَطَهَّرَ الطاء بتشديد الطاء وتشديد الهاء وهي صيغة تَطَهَّر وقع فيها إدغام التاء في الطاء قال تعالى « وإن كنتم جنبا فاطهروا » وصيغة التفعّل في هذه المادة لجرد البالغة في حصول معنى الفعل ولذلك كان إطلاق بعضها في موضع بعض استعمالا فصيحاً .

قرأ الجمهور « حتى يَطْهَرْنَ » بصيغة الفعل المجرد ، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم وخلف يَطْهَرْنَ بتشديد الطاء والهاء مفتوحتين .

ولما ذكر أن الحيض أَدَى عِلْم السامع أن الطهر هنا هو النقاء من ذلك الأذى فإن وصف حائض يقابل بطاهر وقد سميت الأقراء أطهارا ، وقد يراد بالتطهر الغسل بالماء كقوله تعالى « فيه رجال يحبون أن يتطهروا » فإن تفسيره الاستنجاء في الخلاء بالماء فإن كان الأول أفاد منع القربان إلى حصول النقاء من دم الحيض بالجفوف وكان قوله تعالى فإذا تطهرن بعد ذلك شرطا ثانيا دالا على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالماء ، لأن صيغة تطهر تدل على طهارة مُعَمَّلة ، وإن كان الثاني كان قوله فإذا تطهرن تصريحاً بمفهوم الغاية لينى عليه قوله فاتوهن ، وعلى الاحتمال الثاني جاءت قراءة حتى يَطْهَرْنَ بتشديد الطاء والهاء فيكون المراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالغسل . ويتعين على هذه القراءة أن يكون مراداً منه مع معناه لازمه أيضا وهو النقاء من الدم ليقع الغسل موقعه بدليل قوله قبله فاعتزلوا النساء في الحيض وبذلك كان مآل القراءتين واحدا ، وقد رجح البرد قراءة حتى يطهرن بالتشديد قال لأن الوجه أن تكون الكلمتان بمعنى واحد يراد بهما جميعا الغسل وهذا عجيب صدوره منه فإن اختلاف المعنيين إذا لم يحصل منه تضاد أولى لتكون الكلمة الثانية مفيدة شيئا جديدا .

ورجح الطبرى قراءة التشديد قائلا « لإجماع الأمة على أنه حرام على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم عنها حتى تطهر » وهو مردود بأن لا حاجة إلى الاستدلال بدليل الإجماع ولا إلى ترجيح القراءة به ، لأن اللفظ كاف في إفادة المنع من قربان الرجل امرأته حتى تطهر بدليل مفهوم الشرط في قوله « فإذا تطهَّرن » .

وقد دلت الآية على أن غاية اعتزال النساء في الحيض هي حصول الطهر فإن حملنا الطهر على معناه اللغوى فهو النقاء من الدم ويتعين أن يحمل التطهر في قوله « فإذا تطهرهن » على المعنى الشرعى ، فيحصل من الغاية والشرط اشتراط النقاء والغسل وإلى هذا المعنى ذهب علماء المالكية ونظروهم بقوله تعالى « وابتلوا اليتيم حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم » ، وإن حمل الطهر في الموضوعين على المعنى الشرعى لا سيما على قراءة « حتى يطهَّرن » حصل من مفهوم الغاية ومن الشرط المؤكِّد له اشتراط الغسل بالماء وهو يستلزم اشتراط النقاء عادة ، إذ لافائدة في الغسل قبل ذلك ، وأما اشتراط طهارة الحدث فاختلف فقهاء الإسلام في مجمل الطهر الشرعى هنا فقال قوم هو غسل محل الأذى بالماء فذلك محل قربانها وهذا الذى تدل عليه الآية « لأن الطهر الشرعى يطلق على إزالة النجاسة وعلى رفع الحدث ، والحائض انصفت بالأمرين ، والذى يمنع زوجها من قربانها هو الأذى ولا علاقة للقربان بالحدث فوجب أن يكون المراد غسل ذلك الأذى ، وإن كان الطهران متلازمين بالنسبة للمرأة المسلمة فهما غير متلازمين بالنسبة للكتابية » وقال الجمهور منهم مالك والشافعى هو غسل الجنابة وكأنهم أخذوا بكل أفراد هذا الاسم احتياطا ، أو رجعوا فيه إلى عمل المسلمات والمظنون بالمسلمات يومئذ أنهن كن لا يترثن في الغسل الذى يبيح لهن الصلاة فلا دليل في فعلهن على عدم أجزاء ما دونه ، وذهب مجاهد وطاووس وعكرمة إلى أن الطهر هو وضوء كوضوء الصلاة أى مع الاستنجاء بالماء وهذا شاذ.

وذهب أبو حنيفة وصاحباؤه إلى التفصيل فقالوا : إن انقطع الدم لأقصى أمد الحيض وهو عشرة أيام عندهم جاز قربانها قبل الاغتسال أى مع غسل المحل خاصة ، وإن انقطع الدم لعادة المرأة دون أقصى الحيض لم يصح أن يقربها زوجها إلا إذا اغتسلت أو مضى عليها وقت صلاة ، وإن انقطع لأقل من عاداتها لم يحل قربانها ولكنها تغتسل وتصل احتياطا ولا يقربها زوجها

حتى تكمل مدة عاديها ، وعللوا ذلك بأن انقطاعه لأكثر أمده انقطاع تام لا يخشى بعده رجوعه بخلاف انقطاعه لأقل من ذلك فلزم أن يتقصى أثره بالماء أو بمضى وقت صلاة ، ثم أرادوا أن يجعلوا من هذه الآية دليلاً لهذا التفصيل فقال عبد الحكيم السلكتي حتى يطهرن قرىء بالتخفيف والتشديد فتزل القراءتان منزلة آيتين ، ولما كانت إحداها معارضة الأخرى من حيث اقتضاء قراءة التخفيف الطهر بمعنى النقاء واقتضاء الأخرى كونه بمعنى الغسل جمع بين القراءتين بإعمال كل في حالة مخصوصة اهـ ، وهذا مدرك ضعيف ، إذ لم يعمد عد القراءتين بمنزلة آيتين حتى يثبت التعارض ، سلمنا لكنهما وردتا في وقت واحد فيحمل مطلقهما على مقيدهما بأن نحمل الطهر بمعنى النقاء على أنه مشروط بالغسل ، سلمنا المدول عن هذا التقييد فما هو الدليل الذي خص كل قراءة بحالة من هاتين دون الأخرى أو دون حالات آخر ، فما هذا إلا صنع باليد ، فإن قلت لم بنوا دليلهم على تنزيل القراءتين منزلة الآيتين ولم يبنوه مثلنا على وجود يطهرن ويطهرن في موضعين من هذه الآية ، قلت كأن سببه أن الواقعين في الآية هما جزءا آية فلا يمكن اعتبار التعارض بين جزئي آية بل يحملان على أن أحدهما مفسر للآخر أو مقيد له .

وقوله « فأتوهن » الأمر هنا للإباحة لا محالة لوقوعه عقب النهي مثل « وإذا حللتم فاصطادوا » عبر بالإتيان هنا وهو شهير في التكني به عن الوطء لبيان أن المراد بالقربان المنهى عنه هو ذلك المعنى الكنائي فقد عبر بالاعتزال ثم قفىً بالقربان ثم قفىً بالإتيان ومع كل تعبير فائدة جديدة وحكم جديد وهذا من إبداع الإيجاز في الإطناب .

وقوله « من حيث أمركم الله » حيث اسم مكان مبهم مبني على الضم ملازم الإضافة إلى جملة تحدده لزوال إبهامها ، وقد أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن وما أرى سبب إشكاله إلا أن المعنى قد اعتاد العرب في التعبير عنه سلوك طريق الكناية والإغماض وكان فهمه موكولا إلى فطهم ومعتاد تعبيرهم . فقال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع أي إلا من حيث أمركم الله بأن تعتزلوهن منه مدة الحيض يعني القبل قال القرطبي (من) بمعنى في ونظره بقوله تعالى « أروني ما ذا خلقوا من الأرض » وقوله « إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة » ، وعن ابن عباس وأبي رزين مسعود بن مالك والسدي وقتادة

أن المعنى: من الصفة التي أمركم الله وهي الطهر ، فحيث مجاز في الحال أو السبب ومن لا ابتداء الأسباب فهي بمعنى التعليل .

والذى أراه أن قوله « من حيث أمركم الله » قد علم السامعون منه أنه أمر من الله كان قد حصل فيما قبل ، وأما (حيث) فظرف مكان وقد تستعمل مجازا في التعليل فيجوز أن المراد بأمر الله أمره الذى تضمنته الغاية بـ (حتى) في قوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » لأن غاية النهى تنتهى إلى الإباحة فالأمر هو الإذن ، و (من) للابتداء المجازى ، و (حيث) مستعملة في التعليل مجازا تخيليا أى لأن الله أمركم بأن تأتوهن عند انتهاء غاية النهى بالتطهر .

أو المراد بأمر الله أمره الذى به أباح التمتع بالنساء : وهو عقد النكاح ، فحرف (من) للتعليل والسببية ، و (حيث) مستعار للمكان المجازى وهو حالة الإباحة التى قبل النهى كأنهم كانوا محجوزين عن استعمال الإباحة أو حُجِر عليهم الانتفاع بها ثم أُذِن لهم باستعمالها فشبهت حالتهم بحالة من حبس عند مكان ثم أطلق سراحه فهو يأتي منه إلى حيث يريد .

وعلى هذين المعنيين لا يكون فى الآية ما يؤذن بقصد تحديد الإتيان بأن يكون فى مكان النسل ، وبعض هذين المعنيين تذييل الكلام بجملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » وهو ارتفاق بالمخاطبين بأن ذلك المنع كان لمنفعتهم ليكونوا متطهرين ، وأما ذكر التوابين فهو ادماج للتنويه بشأن التوبة عند ذكر ما يدل على امتثال ما أمرهم الله به من اعتزال النساء فى الحيض أى إن التوبة أعظم شأننا من التطهر أى أن نية الامتثال أعظم من تحقق مصلحة التطهر لكم ، لأن التوبة تطهر روحانى والتطهر جثمانى .

ويجوز أن يكون قوله « من حيث أمركم الله » على حقيقة (من) فى الابتداء وحقيقة (حيث) للمكان والمراد المكان الذى كان به أذى الحيض .

وقد قيل: إن جملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » معترضة بين جملة « فإذا تطهرن » وجملة « نساؤكم حرث لكم » .

﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾

هذه الجملة تذييل ثان للجملة « فأتوهن من حيث أمركم الله » قصد به الارتفاق بالمخاطبين والتأنس لهم لإشعارهم بأن منعهم من قربان النساء فى مدة الحيض منع مؤقت لفائدتهم وأن الله

يعلم أن نساءهم محل تعهدهم وملابستهم ليس منعهم منهم في بعض الأحوال بأمر هين عليهم لولا إرادة حفظهم من الأذى ، كقول عمر بن الخطاب لما حذى الحى « لولا المال الذى أحمل عليه فى سبيل الله ما حمت عليهم من بلادهم شبرا إنها لبلادهم » وتعتبر جملة « نساءكم حرث » مقدمة لجملة « فأتوا حرثكم أنى شئتم » وفيها معنى التعليل للإذن بإتيانهم أنى شاءوا ، والعلة قد تجعل مقدمة فلو أوتر معنى التعليل لأخرت عن جملة « فأتوا حرثكم أنى شئتم » ولكن أوتر أن تكون مقدمة للتي بعدها لأنه أحكم نسيج نظم ولتأتى عقبه الفاء الفصيحة . والحرث مصدر حرث الأرض إذا شقها بآلة تشق التراب ليزرع فى شقوقه زريعة أو تفرس أشجار .

وهو هنا مطلق على معنى اسم المفعول .

وإطلاق الحرث على المحروث وأنواعه إطلاق متعدد فيطلق على الأرض المعمولة للزراع أو الفرس كما قال تعالى « وقالوا هذه أنعم وحرث حجر » أى أرض زرع محجورة على الناس أن يزرعوها .

وقال « والخيل المسومة والأنعم والحرث » أى الجنات والحوائط والحقول .

وقال « كمثل ريح فيها صر » أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته « أى أهلكت زرعهم .

وقال « فتنادوا مصبحين أن اغدوا على حرثكم إن كنتم صارمين » يعنون به جنهم أى صارمين عراجين التمر .

والحرث فى هذه الآية مراد به المحروث بقرينة كونه مفعولا لفعل « فأتوا حرثكم » وليس المراد به المصدر لأن المقام ينبو عنه ، وتشبيه النساء بالحرث تشبيه لطيف كما شبه النسل بالزراع فى قول أبى طالب فى خطبته خديجة للنبي صلى الله عليه وسلم « الحمد لله الذى جعلنا من ذرية إبراهيم وزرع إسماعيل » .

والفاء فى « فأتوا حرثكم أنى شئتم » فاء فصيحة لا ابتداء ما بعدها على تقرير أن النساء حرث لهم ، لا سيما إذا كانوا قد سألوا عن ذلك بلسان المقال أو بلسان الحال .

وكلمة (أنى) اسم لكان مبهم تبينه جملة مضاف هو إليها ، وقد كثر استعماله مجازا فى معنى كيف بتشبيه حال الشيء بمكانه ، لأن كيف اسم للحال المهمة يبينها عاملها نحو كيف

يشاء وقال في لسان العرب: إن (أنى) تكون بمعنى (متى) ، وقد أضيف (أنى) في هذه الآية إلى جملة (شئتم) والمشثبات شتى فتأوله كثير من المفسرين على حمل (أنى) على المعنى المجازى وفسروه بكيف شئتم وهو تأويل الجمهور الذى عضدوه بما روه في سبب نزول الآية وفيها روايتان . إحداهما عن جابر بن عبد الله والأخرى عن ابن عباس وتأوله الضحاك على معنى متى شئتم وتأوله جمع على معناه الحقيق من كونه اسم مكان مبهم ، فمنهم من جعلوه ظرفاً لأنه الأصل في أسماء المكان إذا لم يصرح فيها بما يصرف عن معنى الظرفية وفسروه بمعنى فى أى مكان من المرأة شئتم وهو المروى فى صحيح البخارى تفسيراً من ابن عمر ، ومنهم من جعلوه اسم مكان غير ظرف وقدرُوا أنه مجرور بـ (من) ففسروه من أى مكان أو جهة شئتم وهو يؤول إلى تفسيره بمعنى كيف ، ونسب القرطبي هذين التأويلين إلى سيئويه .

فالذى يتبادر من موقع الآية وتساعد عليه معانى ألفاظها أنها تذييل وارد بعد النهى عن قربان النساء فى حال الحيض .

فتحمل (أنى) على معنى متى ويكون المعنى فاتوا نساءكم متى شئتم إذا تطهرون فوزانها وزان قوله تعالى « وإذا حلتم فاصطادوا » بعد قوله « غير محلى الصيد وأنتم حرم » . ولا مناسبة تبعث لصرف الآية عن هذا المعنى إلا أن ما طار بين علماء السلف ومن بعدهم من الخوض فى محامل أخرى لهذه الآية ، وما روه من آثار فى أسباب النزول يضطرننا إلى استفصال البيان فى مختلف الأقوال والمحامل مقتنعين بذلك ، لما فيه من إشارة إلى اختلاف الفقهاء فى معانى الآية ، وإنها لمسألة جدية بالاهتمام ، على ثقل فى جريانها ، على الألسنة والأقلام .

روى البخارى ومسلم فى صحيحيهما عن جابر بن عبد الله : أن اليهود قالوا إذا أتى الرجل امرأته مجبية جاء الولد أحول ، فسأل المسلمون عن ذلك فنزلت « نساؤكم حرث لكم » الآية وأخرج أبو داود عن ابن عباس قال : كان هذا الحى من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحى من اليهود وهم أهل كتاب وكانوا يرون لهم فضلاً عليهم فى العلم فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم ، وكان من أمر أهل الكتاب ألا يأتوا النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة ، فكان هذا الحى من الأنصار قد أخذوا بذلك ، وكان هذا الحى من قریش

يشرحون النساء شرحاً (أى يطأونهن وهن مستلقيات عن أفقيتهن) ومقبلات ومدبرات ومستلقيات، فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف فاصنع ذلك وإلا فاجتنبني حتى شري أمرها (أى تقاوم اللجاج) فبلغ ذلك النبي فأنزل الله «فأتوا حرثكم أنى شئتم» أى مقبلات كنن أو مدبرات أو مستلقيات معنى بذلك فى موضع الولد، وروى مثله عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فى الترمذى، وما أخرجه الترمذى عن ابن عباس قال: جاء عمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله هلكت قال، وما أهلكك؟ قال: حوَّلت رحلى الليلة (يريد أنه أتى امرأته وهى مستدبرة) فلم يردَّ عليه رسول الله شيئاً فأوحى الله إلى رسوله هذه الآية «نساؤكم حرث لكم» الآية.

وروى البخارى عن نافع قال: كان ابن عمر إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه فأخذت عليه المصحف يوماً فقرأ سورة البقرة حتى انتهى إلى «فأتوا حرثكم أنى شئتم» قال: تدرى فيم أنزلت؟ قلت: لا قال: أنزلت فى كذا وكذا وفى رواية عن نافع فى البخارى «يأتيها فى...» ولم يزد وهو يعنى فى كلتا الروايتين عنه إتيان النساء فى أدبارهن كما صرح بذلك فى رواية الطبرى وإسحاق بن راهويه: أنزلت إتيان النساء فى أدبارهن، وروى الدارقطنى فى غرائب مالك والطبرى عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رجلاً أتى امرأته فى دبرها فوجد فى نفسه من ذلك فأنزل الله «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» وقد روى أن ذلك الرجل هو عبد الله بن عمر، وعن عطاء بن يسار أن رجلاً أصاب امرأة فى دبرها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأنكر الناس عليه وقالوا: أنقرها فأنزل الله تعالى «نساؤكم حرث لكم»، فعلى تأويل هؤلاء يكون قوله تعالى: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» تشبيهاً للمرأة بالحرث أى بأرض الحرث وأطلق «فأتوا حرثكم» على معنى: فاحرثوا فى أى مكان شئتم.

أقول: قد أجمل كلام الله تعالى هنا، وأبهم وبين البهيمات بمبهمات من جهة أخرى لاحتمال «أمركم الله» معانى ليس معنى الإيجاب والتشريع منها، إذ لم يعهد سبق تشريع من الله فى هذا كما قدمناه، ثم أتبع بقوله «يحب التوابين» فربما أشعر بأن فعلاً فى هذا البيان كان يرتكب والله يدعو إلى الانكفاف عنه وأتبع بقوله «ويحب المتطهرين» فأشعر بأن فعلاً

في هذا الشأن قد يلتبس بغير التنزه والله يحب التنزه عنه ، مع احتمال المحبة عنه لمعنى التفضيل والتكرمة مثل « يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين » ، واحتمالها لمعنى : ويغض غير ذلك ، ثم جاء ما هو كالدليل وهو قوله « نساؤكم حرث لكم » فجعلن حرثاً على احتمال وجوه في الشبه ؛ فقد يقال : إنه وكل المعروف ، وقد يقال : إنه جعل شائعاً في المرأة ، فلذلك نيط الحكم بذات النساء كلها ، ثم قال « فأتوا حرثكم أنى شئتم » فجاء بأى المحتملة للكيفيات وللأمكنة وهي أصل في الأمكنة ووردت في الكيفيات ، وقد قيل : إنها ترد للأزمنة فاحتمل كونها أمكنة الوصول من هذا الإتيان ، أو أمكنة الورد إلى مكان آخر مقصود فهي أمكنة ابتداء الإتيان أو أمكنة الاستقرار فأجل في هذا كله إجمال بديع وأثني ثناء حسن .

واختلاف محامل الآية في أنظار المفسرين والفقهاء طوع علم التأمل ، وفيها أقوال كثيرة ومذاهب مختلفة لفقهاء الأمصار مستقصاة في كتب أحكام القرآن ، وكتب السنة ، وفي دواوين الفقه ، وقد اقتصرنا على الآثار التي تمت إلى الآية بسبب نزول ، وتركنا ما عدها إلى أفهام العقول .

﴿ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مَّثْلُقُوهُ وَبَشِّرِ

الْمُؤْمِنِينَ ﴾ 223

عطف على جملة « فأتوا حرثكم » ، أو على جملة « إن الله يحب التَّوَّابِينَ ويحب المتطهرين » . عطف الإنشاء على الخبر ، على أن الجملة المطفوف عليها وإن كانت خبراً فالقصد منها الأمر بالتوبة والتطهر ؛ فكرر ذلك اهتماماً بالحرص على الأعمال الصالحة بعد الكلام على اللذائذ العاجلة . وحذف مفعول « قدموا » اختصاراً لظهوره ؛ لأن التقديم هنا إعداد الحسنات فإنها بمنزلة الثقل الذي يقدمه المسافر .

وقوله « لأنفسكم » متعلق بـ « قدموا » ، واللام لليلة أى لأجل أنفسكم أى لنفعها ، وقوله « واتقوا الله » تحريض على امتثال الشرع بتجنب المخالفة ، فيدخل تحيته التخلي عن السيئات والتخلي بالواجبات والقربات ، فمضمونها أعم من مضمون جملة « وقدموا لأنفسكم » فلذلك كانت هذه تذييلاً .

وقوله « واعلموا أنكم ملاقوه » يجمع التحذير والترغيب ، أى فلاقوه بما يرضى به عنكم كقوله : ووجد الله عنده ، وهو عطف على قوله « واتقوا الله » .

والملاقاة : مفاعلة من اللقاء وهو الحضور لدى الغير بقصد أو مصادفة . وأصل مادة لقي تقتضى الوقوع بين شيئين فكانت مفيدة معنى المفاعلة بمجرد ما ، فذلك كان لقي ولاقى بمعنى واحد ، وإنما أمرهم الله بعلم أنهم ملاقوه مع أن المسلمين يعلمون ذلك تنزيلا لعلمهم منزلة العدم فى هذا الشأن ، ليزاد من تعليمهم اهتماما بهذا المعلوم وتنافسا فيه على أننا رأينا أن فى افتتاح الجملة بكلمة : اعلموا اهتماما بالخبر واستنصاتا له وهى نقطة عظيمة سيأتى الكلام عليها عند قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » فى سورة الأنفال .

وقد رتبنا الجمل الثلاث الأول على عكس ترتيب حصول مضامينها فى الخارج ؛ فإن الظاهر أن يكون الإعلام بملاقاة الله هو الحاصل أولا ثم يعقبه الأمر بالتقوى ثم الأمر بأن يقدموا لأنفسهم ، فحولف الظاهر للمبادرة بالأمر بالاستعداد ليوم الجزاء ، وأعقب بالأمر بالتقوى إشعارا بأنها هى الاستعداد ثم ذكرّوا بأنهم ملاقوا الله فجاء ذلك بمنزلة التعليل .

وقوله (وبشر المؤمنين) تعقيب للتحذير بالبشارة ، والمراد : المؤمنون الكاملون وهم الذين يسرون بقاء الله كما جاء : من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، وذكر هذه البشارة عقب ما تقدم إشارة إلى أن امتثال الأحكام المتقدمة من كمال الإيمان ، وجملة : وبشر المؤمنين ، معطوفة على جملة : واعلموا أنكم ملاقوه ، على الأظهر من جعل جملة : نساؤكم حرث لكم ، استئنافا غير معمول لقل هو أذى ، وإذا جعلت جملة نساؤكم من معمول القول كانت جملة « وبشر » معطوفة على جملة « قل هو أذى » ؛ إذ لا يصح وقوعها مقولا للقول كما اختاره التفتازانى .

﴿ وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 224

جملة معطوفة على جملة « نساؤكم حرث لكم » عطف تشريع على تشريع فالمناسبة بين الجملتين تعلق مضمونيهما بأحكام معاشرة الأزواج مع كون مضمون الجملة الأولى منعاً من

قربان الأزواج في حالة الحيض ، وكون مضمون هذه الجملة تمهيدا لجملة « للذين يؤولون من نساءهم » ، فوقع هذا التمهيد موقع الاعتراض بين جملة « نساؤكم حرث لكم » وجملة « للذين يؤولون من نساءهم » ، وسلك فيه طريق العطف لأنه نهى عطف على نهى في قوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » وقال التفتازاني : الأظهر أنه معطوف على مقدر أى امتثلوا ما أمرت به ولا تجعلوا الله عرضة اه . وفيه تكلف وخلو عن إبداء المناسبة ، وجوز التفتازاني : أن يكون معطوفا على الأوامر السابقة وهى (وقدموا) و (واتقوا) و (واعلموا أنكم مأكوه) اه أى فالمناسبة أنه لما أمرهم باستحضار يوم لقائه بين لهم شيئا من التقوى دقيق السلك شديد الخفاء وهو التقوى باحترام الاسم العظيم ؛ فإن التقوى من الأحداث التى إذا تعلق بالآسماء كان مفادها التعلق بسمى الاسم لا بلفظه ، لأن الأحكام اللفظية إنما تجرى على الدلولات إلا إذا قام دليل على تعلقها بالآسماء مثل سميته محمدا ، فجاء بهذه الآية لبيان ما يترتب على تعظيم اسم الله واتقائه في حرمة أسمائه عند الحنث مع بيان ما رخص فيه من الحنث ، أو لبيان التحذير من تعريض اسمه تعالى للاستخفاف بكثرة الحلف حتى لا يضطر إلى الحنث على الوجهين الآتين ، وبعد هذا التوجيه كله فهو يمنع منه أن يحجىء قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أنكم مأكوه » بحجىء التنذيل للأحكام السابقة مانع من اعتبار أن يعطف عليه حكم معتدبه ، لأنه يطول به التنذيل وشأن التنذيل الإيجاز ، وقال عبد الحكيم : معطوف على جملة قل بتقدير قل أى : قل لا تجعلوا الله عرضة أو على قوله : « وقدموا » إن جعل قوله « وقدموا » من جملة مقول قل ، وذكر جمع من المفسرين عن ابن جريج ، أنها نزلت حين حلف أبو بكر الصديق ألا ينفق على قريبه مسطح بن أثانة لمشاركته الذين تكلموا بنجر الإفك عن عائشة رضى الله عنها ، وقال الواحدى عن الكلبي : نزلت في عبد الله بن رواحة : حلف ألا يكلم ختمته على أخته بشير ابن النعمان ولا يدخل بيته ولا يصلح بينه وبين امرأته ، وأياما كان فواو العطف لا بد أن تربط هذه الجملة بشيء من الكلام الذى قبلها .

وتعليق الجمل بالذات هنا هو على معنى التعليق بالاسم ، فالتقدير : ولا تجعلوا اسم الله ، وحذف الأكثر استعمال في مثله عند قيام القرينة لظهور عدم صحة تعلق الفعل بالمسمى كقول النابغة :

حلفت فلم أترك لنفسك ربةً وليس وراء الله للمرء مذهب

أى وليس بعد اسم الله للمرء مذهب للحلف .

والعُرْضَةُ اسم على وزن الفعل وهو وزن دال على المفعول كالتَّبَضُّعِ والمُسْكَةِ والهَزْأَةِ ، وهو مشتق من عَرَضَهُ إذا وضعه على العُرْضِ أى الجانب ، ومعنى العَرْض هنا جعل الشيء حاجزا من قولهم عَرَضَ العود على الإناء فنشأ عن ذلك إطلاق العُرْضَةِ على الحاجز المتعرض ، وهو إطلاق شائع يساوى المعنى الحقيقي ، وأطلقت على ما يكثر جَمْعُ الناس حوله فكأنه يعترضهم عن الانصراف وأنشد في الكشف .

* وَلَا تَجْمَلُونِي عُرْضَةً لِلْوَارِثِ (١) *

والآية تحتل المعنيين .

واللام فى قوله «لَا يَمَانِكُمْ» لام التعدية تتعلق بِعُرْضَةِ لما فيها من معنى الفعل : أى لا تجملوا اسم الله معرّضا لِيَمَانِكُمْ فتحلفوا به على الامتناع من البر والتقوى والإصلاح ثم تقولوا سبقت منا يمين ، ويجوز أن تكون اللام للتعليل : أى لا تجملوا الله عُرْضَةً لأجل أيمانكم الصادرة على ألا تَبَرُّوا .

والأيمان جمع يمين وهو الحلف سمي الحلف يميناً أخذاً من اليمين التى هى إحدى اليدين وهى اليد التى يفعل بها الإنسان معظم أفعاله ، وهى اشتقت من اليمين : وهو البركة ، لأن اليد اليمينية ييسر بها الفعل أحسن من اليد الأخرى ، وسمى الحلف يميناً لأن العرب كان من عادتهم إذا تحالفوا أن يمسك المتحالفان أحدهما باليد اليمينية من الآخر قال تعالى : « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم » فكانوا يقولون أعطى يمينه ، إذا أكد العهد . وشاع ذلك فى كلامهم قال كعب بن زهير :

حتى وضعت يمينى لا أنازعه فى كفى ذى سرات قيله القيل

ثم اختصروا ، فقالوا صدرت منه يمين ، أو حلف يميناً ، فتسمية الحلف يميناً من تسمية الشيء باسم مقارنه الملازم له ، أو من تسمية الشيء باسم مكانه ؛ كما سموا الماء واديا وإنما الحل فى هذه التسمية على هذا الوجه محل تخيل .

ولما كان غالب أيمانهم فى المهود والحلف ، وهو الذى يضع فيه المتعاهدون أيديهم

(١) قال الطيبي والفتازانى أوله :

* دَعُونِي أَنْحَ وَجَدًا لِنُوحِ الْحَمَائِمِ * ولم ينسباه

بعضها في بعض ، شاع إطلاق اليمين على كل حلف ، جريا على غالب الأحوال ؛ فأطلقت اليمين على قسم المرء في خاصة نفسه دون عهد ولا حلف .

والقصد من الحلف يرجع إلى قصد أن يشهد الإنسان الله تعالى على صدقه : في خبر أو وعد أو تعليق . ولذلك يقول : « بالله » أى أخبر متلبسا بإشهاد الله ، أو أعد أو أعلّق متلبسا بإشهاد الله على تحقيق ذلك ، فمن أجل ذلك تضمن اليمين معنى قويا في الصدق ، لأن من أشهد بالله على باطل فقد اجتراً عليه واستخف به ، ومما يدل على أن أصل اليمين إشهاد الله ، قوله تعالى : « ويشهد الله على ما في قلبه » كما تقدم ، وقول العرب يعلم الله في مقام الحلف المغاظ ، ولأجله كانت الباء هي أصل حروف القسم ، لدالاتها على الملازمة في أصل معانيها ، وكانت الواو والتاء لاحقتين بها في القسم الإنشائي دون الاستمطافي .

ومعنى الآية إن كانت العرضة بمعنى الحاجر ، نهى المسلمين عن أن يجعلوا اسم الله حائلا معنويا دون فعل ما حلفوا على تركه من البر ، والتقوى ، والإصلاح بين الناس فاللام للتعليل ، وهي متعلقة بتجعلوا ، ولأن تبرؤا متعلق بمرضة على حذف اللام الجارة ، المطرد حذفها مع أن ، أى ولا تجعلوا الله لأجل أن حلفتم به عرضة حاجزا عن فعل البر ، والإصلاح ، والتقوى ، فالآية على هذا الوجه ، نهى عن المحافظة على اليمين إذا كانت المحافظة عليها تمنع من فعل خير شرعى ، وهو نهى بحريم أو تنزيه بحسب حكم الشيء المحلوف على تركه ، ومن لوازمه التحرز حين الحلف وعدم التسرع للأيمان ، إذ لا ينبغي التعرض لكثرة الترخص .

وقد كانت العرب في الجاهلية تغضب ، فتقسم بالله ، وبآلهتها ، وبآبائها ، على الامتناع من شيء ، ليسدوا باليمين باب المراجعة أو الندامة .

وفي الكشف « كان الرجل يحلف على ترك الخير : من صلة الرحم ، أو إصلاح ذات البين ، أو إحسان ، ثم يقول أخاف أن أحث في يميني ، فيترك فعل البر » فتكون الآية واردة لإصلاح خلل من أحوالهم .

وقد قيل إن سبب نزولها حلف أبي بكر : ألا ينفق على ابن خالته . مسطح بن أثانة لأنه ممن خاضوا في الإفك . ولا تظهر لهذا القول مناسبة بموقع الآية .

وقيل : نزلت في حلف عبد الله بن رواحة : ألا يكلم ختنه بشير بن النعمان الأنصارى ،

وكان قد طلق أخت عبد الله ثم أراد الرجوع والصلح ، فحلف عبد الله ألا يصلح بينهما .
 وإما على تقدير أن تكون العرصة بمعنى الشيء المرعّض لفعل في غرض ، فالمعنى لا تجعلوا
 اسم الله معرضاً لأن تحلفوا به في الامتناع من البر ، والتقوى ، والإصلاح بين الناس ،
 فالأيمان على ظاهره ، وهى الأقسام واللام متعلقة بعرصة ، وأن تبروا مفعول الأيمان ، بتقدير
 (لا) محذوفة بعد (أن) والتقدير ألا تبروا ، نظير قوله تعالى « بين الله لكم أن تضلوا »
 وهو كثير فتكون الآية نهياً عن الحلف بالله على ترك الطاعات ؛ لأن تعظيم الله لا ينبغي
 أن يكون سبباً في قطع ما أمر الله بفعله ، وهذا النهى يستلزم : إنه إن وقع الحلف على ترك
 البر والتقوى والإصلاح ، أنه لا حرج في ذلك ، وأنه يكفر عن يمينه ويفعل الخير .
 أو معناه : لا تجعلوا اسم الله معرضاً للحلف ، كما قلنا ، ويكون قوله « أن تبروا »
 مفعولاً لأجله ، وهو علة للنهى ؛ أى إنما نهيتكم لتكونوا أبراراً ، أتقياء ، مصلحين ، وفى
 قريب من هذا ، قال مالك « بلغنى أنه الحلف بالله فى كل شيء » وعليه فتكون الآية نهياً
 عن الإسراع بالحلف ، لأن كثرة الحلف . تعرض الحالف للحنث . وكانت كثرة الأيمان
 من عادات الجاهلية ، فى جملة العوائد الناشئة عن الغضب ونمر الحق ، فنهى الإسلام عن ذلك
 ولذلك تمدهوا بقلة الأيمان قال كثير :

قليل الألباني حافظ ليمينه وإن سبقت منه الآية برت

وفى معنى هذا أن يكون العرصة مستعاراً لما يكثر الحول حوله ، أى لا تجعلوا اسم الله
 كالشيء المرعّض للقاصدين . وليس فى الآية على هذه الوجوه ما يفهم الإذن فى الحلف بغير الله ،
 لما تقرر من النهى عن الحلف بغير اسم الله وصفاته .

وقوله « والله سميع عليم » تذييل ، والمراد منه العلم بالأقوال والنيات ، والمقصود لازمه
 وهو الوعد على الامتثال ، على جميع التقادير ، والمندر فى الحنث على التقدير الأول ، والتحذير
 من الحلف ، على التقدير الثانى .

وقد دلت الآية على معنى عظيم : وهو أن تعظيم الله لا ينبغي أن يجعل وسيلة لتعطيل
 ما يحبه الله من الخير ، فإن المحافظة على البر فى اليمين ترجع إلى تعظيم اسم الله تعالى ، وتصديق
 الشهادة به على الفعل المحلوف عليه ، وهذا وإن كان مقصداً جليلاً يشكر عليه الحالف ،
 الطالب للبر ؛ لكن التوسل به لقطع الخيرات مما لا يرضى به الله تعالى ، فقد تعارض أمران

مريضان لله تعالى إذا حصل أحدهما لم يحصل الآخر . والله يأمرنا أن تقدم أحد الأمرين المرضيين له ، وهو ما فيه تعظيمه بطلب إرضائه ، مع تقع خلقه بالبر والتقوى والإصلاح ، دون الأمر الذى فيه إرضاءه بتعظيم اسمه فقط ، إذ قد علم الله تعالى: أن تعظيم اسمه قد حصل عند تخرج الحالف من الحنث ، فبر اليمين أدب مع اسم الله تعالى ، والإتيان بالأعمال الصالحة مرضاة لله ؛ فأمر الله بتقديم مرضاته على الأدب مع اسمه ، كما قيل: الامتثال مقدم على الأدب . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إني لا أحلف على يمين ، فأرى غيرها خيراً منها ، إلا كفرت عن يميني ، وفعلت الذى هو خير » ، ولأجل ذلك لما أقسم أيوب أن يضرب امرأته مائة جلدة ، أمره الله أن يأخذ ضغثاً من مائة عصا فيضربها به ، وقد علم الله أن هذا غير مقصد أيوب ؛ ولكن لما لم يرض الله من أيوب أن يضرب امرأته ، نهاه عن ذلك ، وأمره بالتحلل محافظة على حرص أيوب على البر في يمينه ، وكرهته أن يتخلف منه معتاده في تعظيم اسم ربه ، فهذا وجه من التحلة ، أفتى الله به نبيه . ولعل الكفارة لم تكن مشروعة . فهي من يسر الإسلام وسماحته . فقد كفانا الله ذلك إذ شرع لنا تحلة اليمين بالكفارة ؛ ولذلك صار لا يجزئ في الإسلام ، أن يفعل الحالف مثل ما فعل أيوب .

﴿ لَا يُوَاحِذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّذِّ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ 225

استئناف بياني ، لأن الآية السابقة لما أفادت النهي عن التسرع بالحلف إفادة صريحة أو التزامية ، كانت نفوس السامعين بحيث يهيجس بها التفكير والتطلع إلى حكم اليمين التي تجرى على الألسن . ومناسبتة لما قبله ظاهرة لاسياً إن جعلت قوله « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » نهياً عن الحلف .

والمواخذة مفاعلة من الأخذ بمعنى العد والحاسبة ، يقال أخذه بكذا أى عده عليه ليعاقبه ، أو يعاقبه ، قال كعب بن زهير :

لا تأخذني بأقوال الوشاة ولم أذنب وإن كثرت في الأقاويل

فالمفاعلة هنا للمبالغة في الأخذ ؛ إذ ليس فيه حصول الفعل من الجانبين .

والمؤاخذه باليمين ، هي الإلزام بالوفاء بها ، وعدم الخنث ؛ ويترتب على ذلك أن يآثم إذا وقع الخنث ، إلا ما أذن الله في كفارته ، كما في آية سورة العقود .

واللغو مصدر لغا ، إذا قال كلاماً خاطئاً ، يقال : لغا يلغو لغوا كدعا ، ولغا يلغى لغياً كسعى . ولغة القرآن بالواو . وفي اللسان : « أنه لا نظير له إلا قولهم أسوته أسوا وأسى أصلحته » وفي الكواشي : « ولغا يلغو لغواً قال باطلا » ، ويطلق اللغو أيضاً على الكلام الساقط ، الذي لا يعتمد به ، وهو الخطأ ، وهو إطلاق شائع . وقد اقتصر عليه الرخصى في الأساس ، ولم يجعله مجازاً ؛ واقتصر على التفسير به في الكشف وتبعه متابعه .

و (في) للظرفية المجازية ، المراد بها الملابس ، وهي ظرف مستقر ، صفة اللغو أو حال منه ، وكذلك قدره الكواشي فيكون المعنى ، على جعل اللغو بمعنى المصدر ، وهو الأظهر : لا يؤاخذكم الله بأن تلغوا لغوا ملابساً للآيمان ■ أى لا يؤاخذكم بالآيمان الصادرة صدور اللغو ، أى غير المقصود من القول .

فإذا جمعت اللغو اسماً ، بمعنى الكلام الساقط الخاطئ ، لم تصح ظرفيته في الآيمان ، لأنه من الآيمان ، فالظرفية متعلقة بيؤاخذكم ، والمعنى لا يؤاخذكم الله في آيمانكم باللغو ، أى لا يؤاخذكم من بين آيمانكم باليمين اللغو ، والآيمان جمع يمين ، واليمين القسم والحلف ، وهو ذكر اسم الله تعالى ، أو بعض صفاته ، أو بعض شئونه العليا أو شعائره . فقد كانت العرب تحلف بالله ، وبرب الكعبة ، وبألهدى ، وبمناسك الحج . والقسم عندهم بحرف من حروف القسم الثلاثة : الواو والباء والتاء ، وربما ذكروا لفظ حلفت أو أقسمت ، وربما حلفوا بدماء البدن ، وربما قالوا والدماء ، وقد يدخلون لاماً على عمر الله ، يقال : لعمرك الله ، ويقولون : عمرك الله ، ولم أر أنهم كانوا يحلفون بأسماء الأصنام . فهذا الحلف الذي يراد به التزام فعل ، أو براءة من حق . وقد يحلفون بأشياء عزيزة عندهم لقصد تأكيد الخبر أو الالتزام ، كقولهم وأبيك ولعمرك ولعمري ، ويحلفون بأبائهم ، ولما جاء الإسلام نهى عن الحلف بغير الله . ومن عادة العرب في القسم أن بعض القسم يقسمون به على التزام فعل يفعله القسم ليُلجئ نفسه إلى عمله ولا يندم عنه ، وهو من قبيل قسم النذر ، فإذا أراد أحد أن يظهر عزمه على فعل لا محالة منه ، ولا مطمع لأحد في صرفه عنه ، أكده بالقسم ، قال بلعاء بن قيس :

وفارسٍ في غِمارِ الموتِ منغمِسٍ إِذَا تَأَلَّى عَلَى مَكْرُوهَةٍ صَدَقَا

(أى إذا حلف على أن يقاتل أو يقتل أو نحو ذلك من المصاعب والأضرار ومنه سميت الحرب كريمة) فصار نطقهم باليمين مؤذنا بالعزم ، وكثر ذلك في ألسنتهم في أغراض التأكيد ونحوه ، حتى صار يجري ذلك على اللسان كما تجرى الكلمات الدالة على المعاني من غير إرادة الحلف ، وصارت كثرته في الكلام لا تنحصر ، فكثر التخرج من ذلك في الإسلام قال كثير :

قليل الألاي حافظ ليمينه وإن سبقت منه الآلية برَّت

فأشبهه جريان الحلف على اللسان اللغو من الكلام .

وقد اختلف العلماء في المراد من لغو اليمين في هذه الآية ، فذهب الجمهور إلى أن اللغو هو اليمين التي تجرى على اللسان ، لم يقصد المتكلم بها الحلف ، ولكنها جرت مجرى التأكيد . أو التنبيه ، كقول العرب : لا والله ، وبلى والله ، وقول القائل : والله لقد سمعت من فلان كلاما عجبا ، وغير هذا ليس بلغو ، وهذا قول عائشة ، رواه عنها في الموطأ والصحاح ، وإليه ذهب الشعبي ، وأبو قلابة ، وعكرمة ، ومجاهد ، وأبو صالح ، وأخذ به الشافعي . والحجة له أن الله قد جعل اللغو قسما للتي كسبها القلب ، في هذه الآية ، وللتى عقد عليها الحالف اليمين في قوله : « وَلَكِنْ يَأْخُذْكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ » فاعقدتم الأيمان هو ما كسبته القلوب ؛ لأن ما كسبت قلوبكم ميثان ، فيحمل عليه مجمل « ما عقدتم » ، فتعين أن تكون اللغو هي التي لا قصد فيها إلى الحلف ، وهي التي تجرى على اللسان دون قصد ، وعليه فمعنى نفي المؤاخذة نفي المؤاخذة بالإثم وبالكفارة ؛ لأن نفي الفعل يعم ، فاليمين التي لا قصد فيها ، لا إثم ولا كفارة عليها ، وغيرها تلزم فيه الكفارة للخروج من الإثم بدليل آية المائدة ؛ إذ فسر المؤاخذة فيها بقوله « فكفارته إطعام عشرة مساكين » فيكون في الغموس ، وفي يمين التعليق ، وفي اليمين على الظن ، ثم يتبين خلافه ، الكفارة في جميع ذلك .

وقال مالك : « لغو اليمين أن يحلف على شيء يظنه كذلك ثم يتبين خلاف ظنه » قال في الموطأ : « وهذا أحسن ما سمعت إلى في ذلك » وهو مروى ، في غير الموطأ ، عن أبي هريرة ومن قال به الحسن ، وإبراهيم ، وقتادة ، والسدي ، ومكحول ، وابن أبي نجيح . ووجهه من الآية : أن الله تعالى جعل المؤاخذة على كسب القلب في اليمين ، ولا تكون

المؤاخظة إلا على الحنث ، لا أصل القسم ؛ إذ لا مؤاخظة لأجل مجرد الحلف لا سيما مع البر ، فتعين أن يكون المراد من كسب القلب كسبه الحنث أى تعمده الحنث ، فهو الذى فيه المؤاخظة ، والمؤاخظة أجملت فى هاته الآية ، وبينت فى آية المائدة بالكفارة ، فالخالف على ظن يظهر بعد خلافه لا تعمد عنده للحنث ، فهو اللغو ، فلا مؤاخظة فيه ، أى لا كفارة وأما قول الرجل : لا والله وبلى والله ، وهو كاذب ، فهو عند مالك قسم ليس بلغو ، لأن اللغوية تتعلق بالحنث بعد اعتقاد الصدق ، والقائل « لا والله » كاذبا ، لم يتبين حنثه له بعد اليمين ، بل هو غافل عن كونه خالفا ، فإذا اتنبه للحلف ، وجبت عليه الكفارة ، لأنه حلفها حين حلفها وهو حانث . وإنما جعلنا تفسير ما كسبت قلوبكم كسب القلب للحنث ، لأن مساق الآية فى الحنث لأن قوله « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » ، إما إذن فى الحنث ، أو نهى عن الحلف خشية الحنث ، على الوجهين الماضيين ، وقوله « لا يؤاخذكم الله » بيان وتعليل لذلك ، وحكم البيان حكم المبين ، لأنه عينه .

وقال جماعة : اللغو ما لم يقصد به الكذب ، فتشمل القسمين ، سواء كان بلا قصد كالنفي تجرى على الألسن فى « لا والله وبلى والله » أم كان بقصد ، مع اعتقاد الصدق ، فتبين خلافه . ومن قال بهذا : ابن عباس ، والشعبي وقال به أبو حنيفة ، فقال : اللغو لا كفارة فيها ولا إثم . واحتج لذلك بأن الله تعالى جعل اللغو هنا ، مقابلا لما كسبته القلوب ، ونفى المؤاخظة عن اللغو ، وأثبتها لما كسبه القلب ، والمؤاخظة لا محالة على الحنث لا على أصل الحلف ، فاللغو هو الذى لا حنث فيها ؛ ولم يرين آية البقرة وآية المائدة تعارضا حتى يحمل إحداها على الأخرى بل قال : إن آية البقرة جعلت اللغو مقابلا لما كسبه القلب ، وأثبت المؤاخظة لما كسبه القلب أى عزمته عليه النفس ، والمؤاخظة مطلقة تنصرف إلى أكمل أفرادها ، وهى العقوبة الأخروية فيتعين أنه ما كسبته القلوب ، أريد به الغموس ؛ وجعل فى آية المائدة اللغو مقابلا للإيمان المعقودة ، والعقد فى الأصل : الربط ، وهو معناه لغة ، وقد أضافه إلى الإيمان ، فدل على أنها اليمين التى فيها تعليق ، وقد فسر المؤاخظة فيها بقوله : فكفارته إطعام الخ ، فظهر من الآيتين أن اللغو ما قابل الغموس ، والمنعقدة ، وهو نوعان لا محالة ، وظهر حكم الغموس ، وهى الحلف بتعمد الكذب ، فهو الإثم ، وحكم المنعقدة ، أنه الكفارة ، فوافق مالك فى الغموس وخالفه فى أحد نوعي اللغو ، وهذا تحقيق مذهبه .

وفي اللغو ، غير هذه المذاهب ، مذاهب أنهاها ابن عطية إلى عشرة ، لا نطيل بها .
وقوله « والله غفور حلیم » تذييل لحكم نفي المؤاخذة ، ومناسبة اقتران وصف الغفور بالحليم هنا ، دون الرحيم ، لأن هذه مغفرة لذنب هو من قبيل التقصير في الأدب مع الله تعالى ، فلذلك وصف الله نفسه بالحليم ، لأن الحليم هو الذي لا يستغزه التقصير في جانبه ، ولا يفض للغة ، ويقبل العذرة .

﴿ الَّذِينَ يُؤُولُونَ مِنْ نَسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 227

استئناف ابتدائي ، للانتقال إلى تشريع في عمل كان يغلب على الرجال أن يعملوه ، في الجاهلية ، والإسلام . كان من أشهر الأيمان الحائلة بين البر والتقوى والإصلاح ، أيمان الرجال على مهاجرة نسائهم ، فإنها تجمع الثلاثة ؛ لأن حسن المعاشرة من البر بين المتعاشرين ، وقد أمر الله به في قوله : « وعاشروهن بالمعروف » فامتناله من التقوى ، ولأن دوامه من دوام الإصلاح ، ويحدث بفقده الشقاق ، وهو مناف للتقوى . وقد كان الرجل في الجاهلية يولي من امرأته السنة والسنتين ، ولا تنحل عيونه إلا بعد مضي تلك المدة ، ولا كلام للمرأة في ذلك . وعن سعيد بن المسيب : « كان الرجل في الجاهلية لا يريد المرأة ، ولا يحب أن يطلقها ، لئلا يتزوجها غيره ، فكان يحلف ألا يقربها مضارة للمرأة » أي ويقسم على ذلك لكيلا يعود إليها إذا حصل له شيء من الندم . قال : « ثم كان أهل الإسلام يفعلون ذلك ، فأزال الله ذلك ، وأمهل للزوج مدة حتى يتروى » فكان هذا الحكم من أهم المقاصد في أحكام الأيمان ، التي مهد لها بقوله : ولا تجعلوا الله عرضة . والإيلاء : الحلف ، وظاهر كلام أهل اللغة أنه الحلف مطلقا : يقال آلى يولى إيلاء ، وتآلى يتآلى تأليا ، واثملى ياثملى اثماء ، والاسم الألوّة والأليّة ، كلاهما بالتشديد ، وهو واوى فالألوّة فعولة والأليّة فعيلة .

وقال الراغب : (الإيلاء حلف يقتضي التقصير في المحلوف عليه مشتق من الألو وهو

التقصير قال تعالى « لا يأتونكم خبالاً ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة » وصار في الشرع الحلف المخصوص (فيؤخذ من كلام الراغب أن الإيلاء حلف على الامتناع والترك ؛ لأن التقصير لا يتحقق بغير معنى الترك ؛ وهو الذي يشهد به أصل الاشتقاق من الألو ، وتشهد به موارد الاستعمال ، لأننا نجد لا يذكر حرف النفي بعد فعل آلى ونحوه كثيراً ، ويدكرونه كثيراً ، قال المتلمس :

* آلَيْتُ حَبَّ الْعِرَاقِ الدَّهْرَ أَطْعَمَهُ *

وقال تعالى « ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة أن يؤتوا » أى على أن يؤتوا وقال تعالى هنا « للذين يؤلون من نسائهم » فعدها بمن ، ولا حاجة إلى دعوى الحذف والتضمين . وأيضاً ما كان فالإيلاء ، بعد نزول هذه الآية ، صار حقيقة شرعية في هذا الحلف على الوصف المخصوص .

ومجىء اللام في « للذين يؤلون » لبيان أن التربص جعل توسعة عليهم ، فاللام للأجل مثل « هذا لك » ويعلم منه معنى التخيير فيه ، أى ليس التربص بواجب ، فللمولى أن يفيء في أقل من الأشهر الأربعة . وعدى فعل الإيلاء بمن ، مع أن حقه أن يعدى بلى ؛ لأنه ضمن هنا معنى - البعد ، فعدى بالحرف المناسب لفعل البعد ، كأنه قال : للذين يؤلون متباعدين من نسائهم ، فمن لا ابتداء المجازى .

والنساء : الزوجات كما تقدم في قوله « فاعتزلوا النساء في الحيض » وتعليق الإيلاء باسم النساء من باب إضافة التحليل والتجريم ونحوهما إلى الأعيان ، مثل « حرمت عليكم أمهاتكم » وقد تقدم في قوله تعالى « إنما حرم عليكم الميتة » .

والتربص : انتظار حصول شيء لغير المنتظر ، وسيأتى الكلام عليه عند قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء » ، وإضافة تربص إلى أربعة أشهر إضافة على معنى « في » كقوله تعالى : « بل مكبر الليل » .

وتقديم « للذين يؤلون » على المبتدأ المسند إليه ، وهو تربص ، للاهتمام بهذه التوسعة التي وسع الله على الأزواج ، وتشويق لذكر المسند إليه . و (فاءوا) رجعوا أى رجعوا إلى قربان النساء ، وحذف متعلق فاءوا بالظهور المقصود . والفئة تكون بالكف عن اليمين المذكورة في سورة العقود .

وقوله « فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ » دليل الجواب ، أى فحُثُّهُمْ فى عَيْنِ الْإِيْلَاءِ ، مغفور لهم ؛ لأنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ . وفيه إيذان بأنَّ الإيْلَاءَ حرامٌ ، لأنَّ شأنَ إِيْلَائِهِمْ ، الوارد فيه القرآن ، قصدُ الإضرارِ بالمرأة . وقد يكونُ الإيْلَاءُ مباحا إذا لم يقصد به الإضرار ، ولم تطل مدته : كالذى يكون لقصد التَّأْدِيبِ ، أو لقصد آخر معتبر شرعا ، غير قصد الإضرار المذموم شرعا . وقد آلى النِّبِيُّ صلى الله عليه وسلم من نسائه شهرا ، قيل : لمرض كان برجله ، وقيل : لأجل تأديبهن ؛ لأنهن قد لقين من سعة حلمه ورفقه ما حدا ببعضهن إلى الإفراط فى الإدلال ، وحمل البقية على الاقتداء بالأخريات ، أو على استحسان ذلك . والله ورسوله أعلم بيوطن الأمور .

وأما جواز الإيْلَاءِ للمصلحة : كالخوف على الولد من التَّيْلِ ، وكالحِمْيَةِ من بعض الأمراض فى الرجل والمرأة ، فإباحته حاصلة من أدلة المصلحة ونفى المضرة ، وإنما يحصل ذلك بالحلف عند بعض الناس ، لما فيهم من ضعف العزم ، واتهام أنفسهم بالفلتة فى الأمر ، إن لم يقيدوها بالحلف .

وعزم الطلاق : التصميم عليه ، واستقرار الرأى فيه بعد التأمل وهو شىء لا يحصل لكل مؤلٍ من تلقاء نفسه ، وخاصة إذا كان غالب القصد من الإيْلَاءِ المغاضبة والمضارة ، فقولُه : « وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ » دليل على شرط محذوف ، دلَّ عليه قوله : « فَإِنْ فَاءُوا » فالتقدير : وإن لم يفيئوا فقد وجب عليهم الطلاق ، فهم بخير النظرين : بين أن يفيئوا ، أو يطلقوا ، فإن عزموا الطلاق فقد وقع طلاقهم .

وقوله « فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ » دليل الجواب ، أى فقد لزمتهم وأمضى طلاقهم ، فقد حدَّ الله للرجال فى الإيْلَاءِ أجلا محدودا ، لا يتجاوزونه ، فيما أن يعودوا إلى مضاجعة أزواجهم ، وإما أن يطلقوا ، ولا مندوحة لهم غير هذين .

وقد جعل الله للمولى أجلا وغاية : أما الأجل فاتفق عليه علماء الإسلام ، واختلفوا فى الحالف على أقل من أربعة أشهر ، فالأئمة الأربعة على أنه ليس بإيْلَاءٍ ، وبعض العلماء : كإسحاق بن راهويه وحماد يقول : هو إيْلَاءٌ ، ولا ثمرة لهذا الخلاف ، فيما يظهر ، إلا ما يترتب على الحلف بقصد الضر من تأديب القاضى إياه إذا رفعت زوجته أمرها إلى القاضى ومن أمره إياه بالفَيْئَةِ .

وأما الغاية ، فاختلفوا أيضا في الحاصل بمضى الأجل ، فقال مالك والشافعي : إن رفعت امرأته بعد ذلك ، يوقف لدى الحاكم ، فإذا أن يقى ، أو يطلق بنفسه ، أو يطلق الحاكم عليه ، وروى ذلك عن اثني عشر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . وقال أبو حنيفة : إن مضت المدة ولم يقى ، فقد بانت منه ، واتفق الجميع على أن غير القادر يكفي أن يقى بالعزم ، والنية ، وبالتصريح لدى الحاكم ، كالريض والمسجون والمسافر . واحتج المالكية بأن الله تعالى قال « فإن الله سميع عليم » فدل على أن هنالك مسموعا ؛ لأن وصف الله بالسميع معناه العليم بالمسموعات ، على قول المحققين من المتكلمين ، لاسيما وقد قرن بعليم ، فلم يبق مجال لاحتمال قول القائلين من المتكلمين ، بأن « السميع » مرادف « للعليم » وليس المسموع إلا لفظ المولى ، أو لفظ الحاكم ، دون البيئونة الاعتبارية . وقوله « عليم » يرجع للنية والقصد . وقال الحنفية « سميع » لإيلائه ، الذي صار طلاقا بمضى أجله ، كأنهم يريدون : أن صيغة الإيلاء ، جعلها الشرع سبب طلاق ، بشرط مضى الأمد « عليم » بنية العازم على ترك الفية . وقول المالكية أصح ؛ لأن قوله « فإن الله سميع عليم » جمل مفرعا عن عزم الطلاق ؛ لا عن أصل الإيلاء ؛ ولأن تحديد الآجال وتنتيتها موكل للحكام .

وقد خفي على الناس وجه التأجيل بأربعة أشهر ، وهو أجل حدده الله تعالى ، ولم نطلع على حكمته ، وتلك المدة ثلث العام ، فلعلها ترجع إلى أن مثلها يعتبر زمنا طويلا ، فإن الثلث اعتبر معظم الشيء المقسوم ، مثل ثلث المال في الوصية ، وأشار به النبي عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص في صوم الدهر . وحاول بعض العلماء توجيهه بما وقع في قصة مأثورة عن عمر بن الخطاب ، وعزا ابن كثير في تفسيره روايتها لمالك في الموطأ عن عبد الله بن دينار . ولا يوجد هذا في الروايات الموجودة لدينا : وهي رواية يحيى بن يحيى الليثي ، ولا رواية ابن القاسم والقعنبي وسويد بن سعيد ومحمد بن الحسن الشيباني ، ولا رواية يحيى بن يحيى ابن بكير التميمي التي رويها المهدي بن تومرت ، فهذه الروايات التي لدينا فلعلها مذكورة في رواية أخرى لم نقف عليها . وقد ذكر هذه القصة أبو الوليد الباجي في شرحه على الموطأ المسمى بالمنتقى ، ولم يعزها إلى شيء من روايات الموطأ : أن عمر خرج ليلة يطوف بالمدينة يتعرف أحوال الناس فربدار سمع امرأة بها تنشد :

أَلَا طَالَ هَذَا اللَّيْلُ وَاسْوَدَّ جَانِبُهُ وَأَرْقَى أَنْ لَا خَلِيلَ إِلَّا عِبُهُ
فلولا حذار الله لا شيء غيره لَزُعَزَعَ مِنْ هَذَا السَّرِيرِ جَوَانِبُهُ

فاستدعاهما ، من الغد ، فأخبرته أن زوجها أرسل في بعث العراق ، فاستدعى عمر نساء
فسألهن عن المدة التي تستطيع المرأة فيها الصبر على زوجها قلن « شهران ويقل صبرها في ثلاثة
أشهر ، وينفذ في أربعة أشهر » وقيل : إنه سأل ابنته حفصة . فأمر عمر قواد الأجناد
ألا يمسكوا الرجل في الغزو أكثر من أربعة أشهر ، فإذا مضت استرد الغازين ووجه قوما
آخرين .

﴿ وَالْمَطْلَقَةُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ
مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوْلَتَهُنَّ
أَحَقُّ بِرِدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴾

عطف على الجملة قبلها ، لشدة المناسبة ، والاتحاد في الحكم وهو التربص ، إذ كلاهما
انتظار لأجل المراجعة ، ولذلك لم يقدم قوله « الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ » على قوله « وَالْمَطْلَقَةُ يَتَرَبَّصْنَ »
لأن هذه الآي جاءت متناسقة ، منتظمة على حسب مناسبات الانتقال على عادة القرآن
في إبداع الأحكام ، وإلقائها ، بأسلوب سهل لا تسأم له النفس ، ولا يجيء على صورة التعليم
والدرس .

وسمائي كلامنا على الطلاق عند قوله تعالى « الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ » .

وجملة « وَالْمَطْلَقَةُ يَتَرَبَّصْنَ » خبرية مراد بها الأمر ، فالخبر مستعمل في الإنشاء
وهو مجاز فيجوز جعله مجازا مرسلًا مركبًا ، باستعمال الخبر في لازم معناه ، وهو التقرر
والحصول . وهو الوجه الذي اختاره التفزازاني في قوله تعالى « أَفَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ
أَفَأَنْتَ تَنْقُذُ مَنْ فِي النَّارِ » بأن يكون الخبر مستعملًا في المعنى المركب الإنشائي ، بعلاقة اللزوم
بين الأمر ، مثلاً كما هنا ، وبين الامتثال ، حتى يقدر المأمور فاعلاً فيخبر عنه . ويجوز جعله
مجازاً تمثيلاً ، كما اختاره الزمخشري في هذه الآية إذ قال : « فَكَاثِرُنَّ امْتَثَلُنَّ الْأَمْرَ بِالتَّبَرُّصِ
فَيُؤْخِرُ عَنْهُ مَوْجُودًا وَنَحْوَهُ قَوْلُهُمْ فِي الدَّعَاءِ : رَحِمَهُ اللَّهُ ثِقَةً بِالْاِسْتِجَابَةِ » قال التفزازاني : فهو

تشبيه ما هو مطلوب الوقوع بما هو محقق الوقوع في الماضي كما في قول الناس : رحمه الله ، أو في المستقبل ، أو الحال ، كما في هذه الآية . قلت : وقد تقدم في قوله تعالى « فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج » وأنه أطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة .

والتعريف في المطلقات تعريف الجنس . وهو مفيد للاستيعراق ، إذ لا يصلح لغيره هنا . وهو عام في المطلقات ذوات القروء بقريته قوله « يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء » ، إذ لا يتصور ذلك في غيرهن . فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء ، وليس هذا بعام مخصوص في هذه ، بمقتضى ولا بمقتضى ، ولا مراد به الخصوص ، بل هو عام في الجنس الموصوف بالصفة المقدرة التي هي من دلالة الاقتضاء . فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء . وهي مخصصة بالحرائر دون الإماء ، فأخرجت الإماء ، بما ثبت في السنة : أن عدة الأمة حيضتان ، رواه أبو داود والترمذي . فهي شاملة لجنس المطلقات ذوات القروء ، ولا علاقة لها بغيرهن من المطلقات ، مثل المطلقات اللاتي لسن من ذوات القروء ، وهن النساء اللاتي لم يبلغن سن الحيض ، والآيات من الحيض ، والحوامل ، وقد بين حكمهن في سورة الطلاق . إلا أنها يخرج عن دلالتها المطلقات قبل البناء من ذوات القروء ، فهن مخصصات من هذا العموم بقوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا » فهي في ذلك عام مخصوص بمخصص منفصل . وقال المالكية والشافعية : إنها عام مخصوص منه الأصناف الأربعة ، بمخصصات منفصلة ، وفيه نظر فيما عدا المطلقة قبل البناء . وهي عند الحنفية عام أريد به الخصوص بقريته ، أي بقريته دلالة الأحكام الثابتة لتلك الأصناف . وإنما لجأوا إلى ذلك لأنهم يرون المخصص المنفصل ناسخا ، وشرط النسخ تقرر المنسوخ ، ولم يثبت وقوع الاعتداد في الإسلام بالأقراء لكل المطلقات .

والحق أن دعوى كون المخصص المنفصل ناسخا ، أصل غير جدير بالتأصيل ؛ لأن تخصيص العام هو ورودُه مُخْرِجًا منه بعض الأفراد بدليل ، فإن نجى العمومات بعد المخصصات كثير ، ولا يمكن فيه القول بنسخ العام للخاص ، لظهور بطلانه ، ولا بنسخ الخاص للعام ، لظهور سبقه ، والناسخ لا يسبق ؛ وبعد ، فهما لم يقع عمل بالعموم ، فالتخصيص ليس بنسخ .

ويتربصن بأنفسهن أى يتلبثن وينتظرن مرور ثلاثة قروء ، وزيد (بأنفسهن) تعريضا بهن ، بإظهار حالهن في مظهر المستعجلات ، الراميات بأنفسهن إلى التزوج ، فلذلك أمرن أن يتربصن بأنفسهن ، أى يمسكنهن ولا يرسلنهن إلى الرجال . قال في الكشف : « ففى ذكر الأنفس تهيج لهن على التربص وزيادة بعث ؛ لأن فيه ما يستنكفن منه فيحملن على أن يتربصن » وقد زعم بعض النحاة : أن بأنفسهن تأكيد لضمير المطلقات ، وأن الباء زائدة ، ومن هنالك قال بزيادة الباء في التوكيد المعنوى . ذكره صاحب المغنى ، ورده ، من جهة اللفظ ، بأن : حق توكيد الضمير المتصل ، أن يكون بعد ذكر الضمير المنفصل أو بفواصل آخر ، إلا أن يقال : اكتفى بحرف الجر ؛ ومن جهة المعنى ، بأن التوكيد لا داعى إليه ؛ إذ لا يذهب عقل السامع إلى أن المأمور غير المطلقات الذى هو المبتدأ ، الذى تضمن الضمير خبره .

وانتصب ثلاثة قروء ، على النياية عن المفعول فيه ؛ لأن الكلام على تقدير مضاف ؛ أى مدة ثلاثة قروء ، فلما حذف المضاف خلفه المضاف إليه في الإعراب .

والقروء جمع قرء - بفتح القاف وضمها - وهو مشترك للحيض والطهر . وقال أبو عبيدة : إنه موضوع للانتقال من الطهر إلى الحيض ، أو من الحيض إلى الطهر ، فلذلك إذا أطلق على الطهر أو على الحيض كان إطلاقا على أحد طرفيه . وتبعه الراغب . ولعلهما أرادا بذلك وجه إطلاقه على الضدين . وأحسب أن أشهر معانى القراء ، عند العرب ، هو الطهر ، ولذلك ورد في حديث عمر ، أن ابنه عبدالله ، لما طلق امرأته في الحيض ، سأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك . وما سؤاله إلا من أجل أنهم كانوا لا يطلقون إلا في حال الطهر ليكون الطهر الذى وقع فيه الطلاق مبدأ الاعتداد وكون الطهر الذى طلقت فيه هو مبدأ الاعتداد هو قول جميع الفقهاء ما عدا ابن شهاب فإنه قال : يلغى الطهر الذى وقع فيه الطلاق .

واختلف العلماء في المراد من القروء ، في هذه الآية ، والذى عليه فقهاء المدينة ، وجمهور أهل الأثر ، أن القراء هو الطهر . وهذا قول عائشة ، وزيد بن ثابت ، وابن عمر ، وجماعة من الصحابة ، من فقهاء المدينة ، ومالك ، والشافعى ، في أوضح كلاميه ، وابن حنبل . والمراد به الطهر الواقع بين دَمَين . وقال على ، وعمر ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة ، والثورى وابن أبى ليلى ، وجماعة : إنه الحيض . وعن الشافعى ، في أحق أقواله ، أنه الطهر المتقل منه إلى الحيض ،

وهو وفاق لما فسر به أبو عبيدة ، وليس هو بخالف لقول الجمهور : إن القراء : الطهر ، فلا وجه لعدده قولاً ثالثاً .

ومرجع النظر عندي ، في هذا ، إلى الجمع بين مقصدي الشارع من العدة . وذلك أن العدة قصد منها تحقق براءة رحم المطلقة ، من حمل المطلق ، وانتظار الزوج لعله أن يرجع . فبراءة الرحم تحصل بحیضة أو طهر واحد ، وما زاد عليه تمديد في المدة انتظاراً للرجعة . فالحيضة الواحدة قد جعلت علامة على براءة الرحم ، في استبراء الأمة في انتقال الملك ، وفي السبايا ، وفي أحوال أخرى ، مختلفاً في بعضها بين الفقهاء ، فتمين أن ما زاد على حيض واحد ، ليس لتحقيق عدم الحمل ، بل لأن في تلك المدة رفقا بالمطلق ، ومشقة على المطلقة ، فتعارض المقصدان ، وقد رجح حق المطلق في انتظاره أمداً بعد حصول الحيضة الأولى وانتهائها ، وحصول الطهر بعدها . فالذين جعلوا القراء أطهاراً راعوا التخفيف عن المرأة ، مع حصول الإمهال للزوج ، واعتضدوا بالأثر .

والذين جعلوا القراء حيضات ، زادوا للمطلق إمهالاً ؛ لأن الطلاق لا يكون إلا في طهر عند الجميع ، كما ورد في حديث عمر بن الخطاب في الصحيح ، وافتقوا على أن الطهر الذي وقع الطلاق فيه معدود في الثلاثة القراء .

وقراء صيغة جمع الكثرة ، استعمل في الثلاثة ، وهي قلة توسعاً ، على عاداتهم في المجموع أنها تتناوب ، فأوثر في الآية الأخف مع أمن اللبس ، بوجود صريح العدد . وبانتهاء القراء الثلاثة تنقضي مدة العدة ، وتبين المطلقة الرجعية من مفارقتها ، وذلك حين ينقضي الطهر الثالث وتدخل في الحيضة الرابعة ، قال الجمهور : إذا رأت أول نقطة الحيضة الثالثة خرجت من العدة ، بعد تحقق أنه دم حيض .

ومن أغرب الاستدلال لكون القراء الطهر . الاستدلال بتأنيث اسم العدد في قوله تعالى « ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ » . قالوا : والطهر مذكر فلذلك ذكر . معه لفظ ثلاثة ، ولو كان القراء الحيضة والحيض مؤنث ، لقال ثلاث قُرُوءٌ ، حكاه ابن العربي في الأحكام ، عن علمائنا ، يعني المالكية ولم يعمقه وهو استدلال غير ناهض ؛ فإن المنظور إليه ، في التذكير والتأنيث ، إما المسمى إذا كان التذكير والتأنيث حقيقياً ، وإلا فهو حال الاسم من الاقتران بعلامة التأنيث اللفظي ، أو إجراء الاسم على اعتبار تأنيث مقدر مثل اسم البئر ، وأما هذا الاستدلال فقد لبس حكم اللفظ بحكم أحمراد فيه .

وقوله تعالى «ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن» إخبار عن انتفاء إباحة الكتمان ، وذلك مقتضى الإعلام بأن كتمانهن منهنى عنه محرم . فهو خبر عن التشريع ، فهو إعلام لمن بذلك ، وما خلق الله في أرحامهن هو الدم ومعناه كتم الخبر عنه لا كتمان ذاته ، كقول النابغة «كتمتك ليلا بالجمومين ساهرا» أى كتمتك حال ليل .

و «ما خلق الله في أرحامهن» موصول ، فيجوز حمله على العهد : أى ما خلق من الحيض بقربة السياق . ويجوز حمله على معنى العرف بلام الجنس فيعم الحيض والحمل ، وهو الظاهر وهو من العام الوارد على سبب خاص ؛ لأن اللفظ العام الوارد في القرآن عقب ذكر بعض أفراد ، قد أحقوه بالعام الوارد على سبب خاص ، فأما من يقصر لفظ العموم في مثله على خصوص ما ذكر قبله ، فيكون إلحاق الحوامل بطريق القياس ، لأن الحكم نيط بكتمان ما خلق الله في أرحامهن . وهذا يحمل اختلاف المفسرين ، فقال عكرمة ، والزهرى ، والنخعي : ما خلق الله في أرحامهن : الحيض ، وقال ابن عباس وعمر : الحمل ، وقال مجاهد : الحمل والحيض ، وهو أظهر ، وقال قتادة : كانت عادة نساء الجاهلية أن يكتمن الحمل ، ليلحق الولد بالزوج الجديد (أى لثلا يبقى بين المطلقة ومطلقاتها صلة ولا تنازع في الأولاد) وفي ذلك نزات ، وهذا يقتضى أن العدة لم تكن موجودة فيهم ، وأما مع مشروعية العدة ، فلا يتصور كتمان الحمل ؛ لأن الحمل لا يكون إلا مع انقطاع الحيض ، وإذ مضت مدة الأقراء تبين أن الحمل من الزوج الجديد .

وقوله «إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر» شرط أريد به التهديد دون التقييد ، فهو مستعمل في معنى غير معنى التقييد ، على طريقة المجاز المرسل التمثيلي ، كما يستعمل الخبر في التحسر ، والتهديد ، لأنه لا معنى لتقييد نفى الحمل بكونهن مؤمنات ، وإن كان كذلك في نفس الأمر ، لأن الكوافر لا يمثلن لحكم الحلال والحرام الإسلامى ، وإنما المعنى أنهم إن كتمن ، فهن لا يؤمن بالله واليوم الآخر ؛ إذ ليس من شأن المؤمنات هذا الكتمان . وحجى في هذا الشرط بيان ، لأنها أصل أدوات الشرط ، ما لم يكن هنالك مقصد لتحقيق حصول الشرط فيؤتى بإذا ، فإذا كان الشرط مفروضا ، فرضا لا قصد لتحقيقه ولا لعدمه ، جىء بإن . وليس لإن هنا ، شئ من معنى الشك في حصول الشرط ، ولا تنزيل إيمانهن ، المحقق ، منزلة المشكوك ، لأنه لا يستقيم ، خلافا لما قرره عبد الحكيم .

والمراد بالإيمان بالله واليوم الآخر ، الإيمان الكامل ، وهو الإيمان بما جاء به دين الإسلام ، فليس إيمان أهل الكتاب ، بالله واليوم الآخر ، بمراد هنا ؛ إذ لا معنى لربط نفي الحمل في الإسلام بثبوت إيمان أهل الكتاب .

وليس في الآية دليل على تصديق النساء ، في دعوى الحمل والحيض ، كما يجري على ألسنة كثير من الفقهاء ، فلا بد من مراعاة أن يكون قولهن مشبها ، وممتى ترتيب في صدقهن ، وجب المصير إلى ما هو الحق ، وإلى قول الأطباء والعارفين . ولذلك قال مالك : « لو ادعت ذات القروء انقضاء عدتها ، في مدة شهر من يوم الطلاق ، لم تصدق ، ولا تصدق في أقل من خمسة وأربعين يوما ، مع عيبتها » وقال عبد الملك : خمسون يوما ، وقال ابن العربي : لا تصدق في أقل من ثلاثة أشهر ، لأنه الغالب في المدة التي تحصل فيها ثلاثة قروء ، وجرى به عمل تونس ، كما نقله ابن ناجي ، وعمل فاس ، كما نقله السَّجْلَمَاسِي . وفي الآية دلالة على أن المطلقة الكتابية لا تصدق في قولها : إنها انقضت عدتها .

وقوله « وبمؤثَّهين » . البعولة جمع بعل ، والبعل اسم زوج المرأة . وأصل البعل في كلامهم ، السيد . وهو كلمة سامية قديمة ، فقد سَمِيَ الكنعانيون (الفنيقيون) معبودهم بَعْلًا قال تعالى « أُنَدَعُونَ بَعْلًا وتَدْرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ » وسَمِيَ به الزوج لأنه ملك أمر عصمة زوجه ، ولأن الزوج كان يعتبر مالكا للمرأة ، وسيدا لها ، فكان حقيقا بهذا الاسم ، ثم لما ارتقى نظام العائلة من عهد إبراهيم عليه السلام ، فما بعده من الشرائع ، أخذ معنى الملك في الزوجية يضعف ، فأطلق العرب لفظ الزوج على كلٍّ من الرجل والمرأة ، اللذين بينهما عصمة نكاح ، وهو إطلاق عادل ؛ لأن الزوج هو الذي يثنى الفرد ، فصارا سواء في الاسم ، وقد عبر القرآن بهذا الاسم ، في أغلب المواضع ، غير التي حكى فيها أحوال الأمم الماضية كقوله « وهذا بعلى شيخا » ، وغير المواضع التي أشار فيها إلى التذكير بما للزوج من سيادة ، نحو قوله تعالى « وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا » وهاته الآية كذلك ، لأنه لما جعل حق الرجعة للرجل جبرا على المرأة ، ذَكَرَ المرأة بأنه بعلها قديما ، وقيل : البعل : الذكر ، وتسمية المعبود بَعْلًا لأنه رمز إلى قوة الذكورة ، ولذلك سَمِيَ الشجر الذي لا يسقى بَعْلًا ، وجاء جمعه على وزن فعولة ، وأصله فُعُول المطرُود في جمع فَعْل ، لكنه زيدت فيه الهاء لتوهم معنى الجماعة فيه ، ونظيره قولهم : فُحُولَةٌ وذُكُورَةٌ وكُعُوبَةٌ وسُهُولَةٌ ، جمع السَّهْل ،

ضد الجبل ، وزيادة الهاء في مثله سماعي ؛ لأنها لا تؤذن بمعنى ، غير تأكيد معنى الجمعية بالدلالة على الجماعة .

وضمير (بعولتهن) ، عائد إلى المطلقات قبله ، وهن المطلقات الرجعيات ، كما تقدم ، فقد سماهن الله تعالى مطلقات لأن أزواجهن أنشأوا طلاقهن ، وأطلق اسم البعولة على المطلقين ، فاقضى ظاهره أنهم أزواج للمطلقات ، إلا أن صدور الطلاق منهم إنشاء لفك العصمة التي كانت بينهم ، وإنما جعل الله مدة العدة توسعة على المطلقين ، عسى أن يحدث لهم ندامة ورغبة في مراجعة أزواجهم ؛ لقوله تعالى « لا تدري لعل الله يُخْدِثُ بعد ذلك أمراً » ، أى أمر المراجعة ، وذلك شبيه بما أجرته الشريعة في الإيلاء ، فللمطلقين ، بحسب هذه الحالة ، حالة وسط بين حالة الأزواج وحالة الأجانب ، وعلى اعتبار هذه الحالة الوسط أوقع عليهم اسم البعولة هنا ، وهو مجاز قرينته واضحة ، وعلاقته اعتبار ما كان ، مثل إطلاق اليتامى في قوله تعالى « وءاتوا اليتامى أموالهم » .

وقد حمله الجمهور على المجاز ؛ فإنهم اعتبروا المطلقة طلاقاً رجعياً امرأة أجنبية عن المطلق ، بحسب الطلاق ، ولكن لما كان للمطلق حق المراجعة ، ما دامت المرأة في العدة ، ولو بدون رضاها ، وجب إعمال مقتضى الحاليتين ، وهذا قول مالك والشافعي . قال مالك « لا يجوز للمطلق أن يستمتع بمطلقة الرجعية ، ولا أن يدخل عليها بدون إذن ، ولو وطئها بدون قصد مراجعة أئمه ، ولكن لا حد عليه للشبهة ، ووجب استبرأؤها من الماء الفاسد ، ولو كانت رابعة لم يكن له تزوج امرأة أخرى ، ما دامت تلك في العدة » .

وإنما وجبت لها النفقة لأنها محبوسة لا تنتظر مراجعته ، ويشكل على قولهم أن عثمان قضى لها بالميراث إذا مات مطلقاً وهي في العدة ؛ قضى بذلك في امرأة عبد الرحمن بن عوف ، بموافقة عليّ ، رواه في الموطأ ، فيُدفع الإشكال بأن انقضاء العدة شرط في إنفاذ الطلاق ، وإنفاذ الطلاق مانع من الميراث ، فما لم تنقض العدة ، فالطلاق متردد بين الإعمال والإلغاء ، فصار ذلك شكاً في مانع الإرث ، والشك في المانع يبطل إعماله .

وحمل أبو حنيفة ، والليث بن سعد ، البعولة على الحقيقة ، فقالا « الزوجية مستمرة بين المطلق الرجعي ومطلقاته ؛ لأن الله سماهم بعولة » وسوغا دخول المطلق عليها ، ولو وطئها فذلك ارتجاع عند أبي حنيفة . وقال به الأوزاعي ، والثوري ، وابن أبي ليل ، ونسب إلى

سميع بن المسيب ، والحسن ، والزهرى ، وابن سيرين ، وعطاء ، وبعض أصحاب مالك .
وأحسب أن هؤلاء قائلون ببقاء الزوجية بين المطلق ومطلقاته الرجعية .

و (أحق) قيل : هو بمعنى اسم الفاعل مسلوب المفاضلة ، أتى به لإفادة قوة حقهم ، وذلك مما يستعمل فيه صيغة أفعل ، كقوله تعالى : « ولذكر الله أكبر » لا سيما إن لم يذكر بعدها مفضل عليه بحرف من ، وقيل : هو تفصيل على بابه ، والمفضل عليه محذوف ، أشار إليه في الكشف ، وقرره التفتازانى بما تحصيله وتبينه : أن التفصيل بين صنفى حق مختلفين باختلاف المتعلق : إما حق الزوج فى الرجعة إن رغب فيها ، وحق المرأة فى الامتناع من المراجعة إن أبتهما ، فصار المعنى : وبعولتهن أحق برد المطلقات ، من حق المطلقات بالامتناع وقد نسج التركيب على طريقة الإيجاز .

وقوله « فى ذلك » الإشارة بقوله « ذلك » إلى التبرص ، بمعنى مدته ، أى للبعولة حق الإرجاع فى مدة القروء الثلاثة ، أى لا بعد ذلك . كما هو مفهوم القيد . هذا تقرير معنى الآية ، على أنها جاءت لتشريع حكم المراجعة فى الطلاق ما دامت العدة ، وعندى أن هذا ليس مجرد تشريع للمراجعة ، بل الآية جامعة لأمرين : حكم المراجعة ، وتحضيض المطلقين على مراجعة المطلقات ، وذلك أن المتفارقين . لا بد أن يكون لأحدهما ، أو لكليهما ، رغبة فى الرجوع ، فالله يعلم الرجال بأنهم أولى بأن يرغبوا فى مراجعة النساء ، وأن يصفحوا عن الأسباب التى أوجبت الطلاق لأن الرجل هو مظنة البصيرة والاحتمال ، والمرأة أهل الغضب والإباء .

والرد تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى « حتى يردوكم عن دينكم » والمراد به هنا الرجوع إلى المعاشرة ، وهو المراجعة ، وتسمية المراجعة ردا يرجح أن الطلاق قد اعتبر فى الشرع قطعا لعصمة النكاح ، فهو إطلاق حقيقى على قول مالك ، وأما أبو حنيفة ومن وافقوه فتأولوا التعبير بالرد : بأن العصمة فى مدة العدة سائرة فى سبيل الزوال عند انقضاء العدة ، فسميت المراجعة ردا عن هذا السبيل الذى أخذت فى سلوكه وهو رد مجازى .

وقوله « إن أرادوا إصلاحا » ، شرط قصده الحث على إرادة الإصلاح ، وليس هو

للتقيد .

﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ

حَكِيمٌ ﴾ 228

لا يجوز أن يكون ضمير لهن عائداً إلى أقرب مذكور ، وهو المطلقات ، على نسق الضمائر قبله ؛ لأن المطلقات لم تبق بينهن وبين الرجال علة ، حتى يكون لهن حقوق ، وعليهن حقوق ، فتعين أن يكون ضمير لهن ضمير الأزواج النساء اللاتي اقتضاهن قوله « بردهن » بقرينة مقابله بقوله « وللرجال عليهن درجة » .

فالمراد بالرجال في قوله « وللرجال » الأزواج ، كأنه قيل : ولرجالهن عليهن درجة . والرجل إذا أضيف إلى المرأة ، فقيل : رجل فلانة ، كان بمعنى الزوج ، كما يقال للزوجة : امرأة فلان ، قال تعالى « وامراته قائمة - إلا امرأتك » .

ويجوز أن يعود الضمير إلى النساء في قوله تعالى « للذين يؤلون من نسائهم » بمناسبة أن الإيلاء من النساء هضم لحقوقهن ، إذا لم يكن له سبب ، فجاء هذا الحكم الكلى على ذلك السبب الخاص لمناسبة ؛ فإن الكلام تدرج من ذكر النساء اللاتي في العصمة ، حين ذكر طلاقهن بقوله « وإن عزموا الطلاق » ، إلى ذكر المطلقات بتلك المناسبة ، ولما اختتم حكم الطلاق بقوله « وبموالتهن أحق بردهن في ذلك » صار أولئك النساء المطلقات زوجات ، فعاد الضمير إليهن باعتبار هذا الوصف الجديد ، الذي هو الوصف المبتدأ به في الحكم ، فكان في الآية ضرب من رد العجز على الصدر ، فعادت إلى أحكام الزوجات ، بأسلوب عجيب : والمناسبة أن في الإيلاء من النساء تطاولا عليهن ، وتظاهرا بما جعل الله للزوج من حق التصرف في العصمة ، فناسب أن يذكر أن للنساء من الحق مثل ما للرجال .

وفي الآية احتباك ، فالتقدير : ولهن على الرجال مثل الذي للرجال عليهن ، فحذف من الأول لدلالة الآخر ، وبالعكس . وكان الاعتناء بذكر ما للنساء من الحقوق على الرجال ، وتشبيهه بما للرجال على النساء ؛ لأن حقوق الرجال على النساء مشهورة ، مسلمة من أقدم عصور البشر ، فأما حقوق النساء فلم تكن مما يلتفت إليه أو كانت متهاوناً بها ، وموكولة إلى مقدار خطوة المرأة عند زوجها ، حتى جاء الإسلام فأقامها . وأعظم ما أسست به هو ما جمعته هذه الآية .

وتقديم الظرف للاهتمام بالخبر ؛ لأنه من الأخبار التي لا يتوقعها السامعون ، فقدم ليصفي السامعون إلى المسند إليه ، بخلاف ما لو أخر فقيل : « ومثل الذي عليهن لمن بالمعروف » وفي هذا إعلان لحقوق النساء ، وإصداع بها وإشادة بذكرها ، ومثل ذلك من شأنه أن يُتلقى بالاستغراب ، فلذلك كان محل الاهتمام .

ذلك أن حال المرأة إزاء الرجل في الجاهلية ، كانت زوجة أم غيرها ، هي حالة كانت مختلطة بين مظهر كرامة ، وتنافس عند الرغبة ، ومظهر استخفاف ، وقلة إنصاف ، عند الغضب ، فأما الأول فنأشئ عما جبل عليه العربي من الميل إلى المرأة ، وصدق المحبة ، فكانت المرأة مطمح نظر الرجل ، وعمل تنافسه ، رغبة في الحصول عليها بوجه من وجوه المعاشرة المعروفة عندهم ، وكانت الزوجة مرموقة من الزوج بعين الاعتبار والكرامة قال شاعرهم وهو مُرَّةُ بن مُحَنَّكَ السَّعْدِي :

يا رَبَّةَ الْبَيْتِ قَوِي ، غَيْرَ صَاغِرَةٍ ضُمِّي إِلَيْكِ رِحَالَ الْقَوْمِ وَالْقِرَبَا

فسماها « ربة البيت » وخطبها خطاب التلطف حين أَمَرَهَا فَأَعْقَبَ الْأَمْرَ بِقَوْلِهِ « غَيْرَ صَاغِرَةٍ » ، وأما الثاني فالرجل ، مع ذلك ، يرى الزوجة مجعولة لخدمته فكان إذا غاضبها أو ناشزته ، ربما اشتد معها في خشونة المعاملة ، وإذا تخالف رأيها أرغمها على متابعتها ، بحق أو بدونه ، وكان شأن العرب في هذين المظهرين متفاوتا بحسب تفاوتهم في الحضارة والبداءة ، وتفاوت أفرادهم في الكياسة والجلالة ، وتفاوت حال نسائهم في الاستسلام والإباء والشرف وخلافه ، روى البخاري عن عمر بن الخطاب أنه قال « كنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذا قومٌ تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار فصخبُ علي امرأتني فراجعني فأنكرت أن تراجعني قالت : وَلِمَ تَنْكَرُ أَنْ أُرَاجِمَكَ فَوَاللَّهِ إِنْ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ لِيرَاجِعْنَهُ وَإِنْ أَحَدَاهُنْ لَتَهْجِرَهُ الْيَوْمَ حَتَّى اللَّيْلِ فَرَاعَنِي ذَلِكَ وَقُلْتُ : قَدْ خَابَتْ مَنْ فَعَلَتْ ذَلِكَ مِنْهُنَّ ثُمَّ جَمَعْتُ عَلَى ثِيَابِي فَتَزَلْتُ فَدَخَلْتُ عَلَى حَفْصَةَ فَقُلْتُ لَهَا : أَيْ حَفْصَةُ أَتَغَاضِبُ إِحْدَا كُنِ النَّبِيَّ الْيَوْمَ حَتَّى اللَّيْلِ ؟ قَالَتْ : نَعَمْ فَقُلْتُ : قَدْ خَبِثَ وَخَسِرَتْ الْحَدِيثُ وَفِي رِوَايَةٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْهُ « كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَا نَعُدُّ النِّسَاءَ شَيْئًا فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامُ ، وَذَكَرَهُنَّ اللَّهُ رَأَيْنَا لَهُنَّ بِذَلِكَ عَلَيْنَا حَقًّا مِنْ غَيْرِ أَنْ نَدْخُلَهُنَّ فِي شَيْءٍ مِنْ أُمُورِنَا » ويتعين أن يكون هذا الكلام صدرا لما في الرواية الأخرى وهو قوله : كُنَّا

معشر قريش تغلب النساء ، إلى آخره . فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من أهل المدينة في معاملة النساء . وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد اليمن ، واليمن أقدم بلاد العرب حضارة ، فكانت فيهم رقة زائدة . وفي الحديث « جاءكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوبا ، الإيمانُ يمانُ والحكمةُ يمانية » وقد سمي عمر بن الخطاب ذلك أدبا فقال : فطفيق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار .

وكانوا في الجاهلية إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامرأته « إن شاء بعضهم تزوجها إذا حلت له ، وإن شاءوا زوجها بمن شاءوا ، وإن شاءوا لم يزوجوها فبقيت بينهم ، فهم أحق بذلك فنزلت آية « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرهًا » .

وفي حديث الهجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة مع أصحابه ، وأخى بين المهاجرين والأنصار ، أخى بين عبد الرحمن بن عوف وبين سعد بن الربيع الأنصارى ، فعرض سعد بن الربيع على عبد الرحمن أن ينصفه ماله وقال له « انظر أى زوجتى شئت أنزل لك عنها » فقال عبد الرحمن « بارك الله لك في أهلك ومالك » الحديث . فلما جاء الإسلام بالإصلاح ، كان من جملة ما أصلحه من أحوال البشر كافة ، ضبط حقوق الزوجين بوجه لم يبق معه مدخل للظلمة حتى الأشياء التي قد يخفى أمرها قد جعل لها التحكيم قال تعالى « وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا » وهذا لم يكن للشرائع عهد بمثله .

وأول إعلان هذا العدل بين الزوجين في الحقوق ، كان بهاته الآية العظيمة ، فكانت هذه الآية من أول ما أنزل في الإسلام .

والمثل أصله النظير والمشابه ، كالشبه والمثل ، وقد تقدم ذلك في قوله تعالى « مثلهم كمثل الذى استوقد نارا » ، وقد يكون الشيء مثل الشيء في جميع صفاته ، وقد يكون مثلا له في بعض صفاته . وهى وجه الشبه . فقد يكون وجه المائلة ظاهرا فلا يحتاج إلى بيانه ، وقد يكون خفيا فيحتاج إلى بيانه ، وقد ظهر هنا أنه لا يستقيم معنى المائلة في سائر الأحوال والحقوق : أجناسا أو أنواعا أو أشخاصا ؛ لأن مقتضى الخلقة ، ومقتضى المقصد من المرأة والرجل ، ومقتضى الشريعة ، والتخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء في نظام العمران والمعاشرة . فلا جرم يعلم كل السامعين أن ليست المائلة في كل الأحوال ، وتعين صرفها إلى معنى المائلة في أنواع الحقوق على إجمال تبينه تفاصيل الشريعة ، فلا يتوهم أنه إذا

وجب على المرأة أن تقم بيت زوجها، وأن تجهز طعامه ، أنه يجب عليه مثل ذلك ، كما لا يتوهم أنه كما يجب عليه الإنفاق على امرأته أنه يجب على المرأة الإنفاق على زوجها بل كما تقم بيته وتجهز طعامه يجب عليه هو أن يحرس البيت وأن يحضر لها المجنة والغربال ، وكما تحضن ولده يجب عليه أن يكفيها مؤنة الارتاق كي لا تهمل ولده ، وأن يتمهده بتعليمه وتأديبه ، وكما لا تزوج عليه زوج في مدة عصمته ، يجب عليه هو أن يعدل بينها وبين زوجة أخرى حتى لا تحس بهزيمة فتكون بمنزلة من لم يتزوج عليها ، وعلى هذا القياس فإذا تأتت المائلة الكاملة فتنشع ، فعلى المرأة أن تحسن معاشرته زوجها ، بدليل ما رتب على حكم النشوز ، قال تعالى « واللاتي يخافون نشوزهن » وعلى الرجل مثل ذلك قال تعالى « وعاشروهن بالمعروف » وعليها حفظ نفسها عن غيره ممن ليس زوج ، وعليه مثل ذلك عن ليست زوجة « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم » ثم قال : « وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن » الآية « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهن » إلا إذا كانت له زوجة أخرى فلذلك حكم آخر ، يدخل تحت قوله تعالى « وللرجال عليهن درجة » والمائلة في بعث الحكيم ، والمائلة في الرعية ، ففي الحديث : الرجل راع على أهله والمرأة راعية في بيت زوجها ، والمائلة في التشاور في الرضاع ، قال تعالى « فإن أرادوا فصلا عن تراض منهما وتشاور » « وأتمروا بينكم بمعروف » .

وتفاصيل هاته المائلة ، بالعين أو بالغاية ، تؤخذ من تفاصيل أحكام الشريعة ، ومرجعها إلى نفي الإضرار ، وإلى حفظ مقاصد الشريعة من الأمة ، وقد أوما إليها قوله تعالى « بالمعروف » أى لمن حق متلبسا بالمعروف ، غير المنكر ، من مقتضى الفطرة ، والآداب ، والمصالح ، ونفي الإضرار ، ومتابعة الشرع . وكلها مجال أنظار المجتهدين . ولم أر في كتب فروع المذاهب تبويبا لأبواب تجمع حقوق الزوجين . وفي سنن أبي داود ، وسنن ابن ماجه ، بابان أحدهما لحقوق الزوج على المرأة ، والآخر لحقوق الزوج على الرجل ، باختصار كانوا في الجاهلية يعدون الرجل مولى للمرأة فهي ولية ، كما يقولون ، وكانوا لا يدخرونها تربية ، وإقامة وشفقة ، وإحسانا ، واختيار مصير ، عند إرادة تزويجها ، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكفاء ، بيد أنهم كانوا ، مع ذلك ، لا يرون لها حقا في مطالبة بميراث ولا بمشاركة في اختيار مصيرها ، ولا بطلب مالها منهم ، وقد أشار الله تعالى إلى بعض أحوالهم هذه في قوله « وما يتلى عليكم

في الكتبي في يتامى النساء الاتى لاتؤتونهن ما كتب لهن - وقال ، فلا تمضواهن أن ينكحن أزواجهن» فحدد الله لمعاملات النساء حدودا ، وشرع لهن أحكاما ، قد أعلنتها على الإجمال هذه الآية العظيمة ، ثم فصلتها الشريعة تفصيلا ، ومن لطائف القرآن في التنبيه إلى هذا عطف المؤمنين على المؤمنين عند ذكر كثير من الأحكام ، أو الفضائل ، وعطف النساء على الرجال . وقوله « بالمعروف » الباء للملابسة ، والمراد به ما تعرفه العقول السالمة ، المجردة من الانحياز إلى الأهواء ، أو العادات أو التعاليم الضالة ، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصا ، أو قياسا ، أو اقتضته المقاصد الشرعية ، أو المصلحة العامة ، التي ليس في الشرع ما يعارضها . والعرب تطلق المعروف على ما قابل النكر أى وللنساء من الحقوق ، مثل الذى عليهن ملابس ذلك دائما للوجه غير النكر شرعا ، وعقلا ، وتحت هذا تفاصيل كبيرة تؤخذ من الشريعة ، وهى مجال لأنظار المجتهدين . فى مختلف العصور والأقطار . فقول من يرى أن البنت البكر يجبرها أبوها على النكاح ، قد سلبها حق المائلة للابن ، فدخل ذلك تحت الدرجة ، وقول من منع جبرها وقال لا تزوج إلا برضاها قد أثبت لها حق المائلة للذكر ، وقول من منع المرأة من التبوع بما زاد على ثلثها إلا بإذن زوجها ، قد سلبها حق المائلة للرجل . وقول من جعلها كالرجل فى تبوعها بما لها قد أثبت لها حق المائلة للرجل . وقول من جعل للمرأة حق الخيار فى فراق زوجها ، إذا كانت به عاهة ، قد جعل لها حق المائلة ، وقول من لم يجعل لها ذلك قد سلبها هذا الحق . وكل ينظر إلى أن ذلك من المعروف ، أو من النكر . وهذا الشأن فى كل ما أجمع عليه المسلمون من حقوق الصنفين ، وما اختلفوا فيه من تسوية بين الرجل والمرأة ، أو من تفرقة ، كل ذلك منظور فيه إلى تحقيق قوله تعالى « بالمعروف » قطعاً أو ظناً فكونوا من ذلك بمحل التيقظ ، وخذوا بالمعنى دون التلفظ .

ودين الإسلام حرى بالعناية بإصلاح شأن المرأة ، وكيف لا وهى نصف النوع الإنسانى ، والربية الأولى ، التى تفيض التربية السالكة إلى النفوس قبل غيرها ، والتى تصادف عقولا لم تمسها وسائل الشر ، وقلوبا لم تنفذ إليها خراطيم الشيطان . فإذا كانت تلك التربية خيرا ، وصداقا ، وصوابا ، وحقا ، كانت أول ما ينتقش فى تلك الجواهر الكريمة ، وأسبق ما يمتزج بتلك الفطر السليمة ، فهيأت لأمثالها ، من خواطر الخير ، منزلا رحبا ، ولم تغادر لأغيارها من الشرور كرامة ولا حبا .

ودين الإسلام دين تشريع ونظام، فلذلك جاء بإصلاح حال المرأة ، ورفع شأنها لتهيئاً الأمة الداخلة تحت حكم الإسلام ، إلى الارتقاء وسيادة العالم .

وقوله « وللرجال عليهن درجة » إثبات لتفضيل الأزواج . في حقوق كثيرة على نساءهم لكيلا يظن أن المساواة المشروعة بقوله « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » مطردة ، ولزيادة بيان المراد من قوله « بالمعروف » ، وهذا التفضيل ثابت على الإجمال لكل رجل ، ويظهر أثر هذا التفضيل عند نزول مقتضيات الشريعة والعادية .

وقوله « وللرجال » خبر عن درجة ، قدم للاهتمام بما تفيده اللام من معنى استحقاقهم تلك الدرجة ، كما أشير إلى ذلك الاستحقاق في قوله تعالى « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » وفي هذا الاهتمام مقصدان أحدهما دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء في كل الحقوق ، توها من قوله آتفا « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » وثانيهما تحديد إثبات الرجال على النساء بمقدار مخصوص ، لإبطال إثارهم المطلق ، الذي كان متبعا في الجاهلية . والرجال جمع رجل ، وهو الذكر البالغ من آدميين خاصة ، وأما قولهم : امرأة رجلة الرأي ، فهو على التشبيه أى تشبه الرجل .

والدرجة ما يرتقى عليه في سلم أو نحوه ، وصيغت بوزن فعلة من درج إذا انتقل على بطاء ، ومهل ، يقال : درج الصبي ، إذا ابتدأ في المشي ، وهى هنا استعارة للرفعة المكثى بها عن الزيادة في الفضيلة الحقوقية ، وذلك أنه تقرر تشبيه المزية في الفضل بالعلو والارتفاع ، فتبع ذلك تشبيه الأفضلية بزيادة الدرجات في سير الصاعد ، لأن زيادتها زيادة الارتفاع ، ويسمون الدرجة إذا نزل منها النازل : دركة ، لأنه يدرك بها المكان النازل إليه . والعبرة بالمقصد الأول . فإن كان المقصد من الدرجة الارتفاع كدرجة السلم والعلو فهى درجة وإن كان المقصد النزول كدرك الداموس فهى دركة ، ولا عبرة بنزول الصاعد ، وصعود النازل .

وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال : من زيادة القوة العقلية ، والبدنية ، فإن الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة ، ولذلك نجد صنف الذكر في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى ، وأقوى جسما ، وعزما ، وعن إرادته يكون الصدر ، ما لم يعرض للخلقة عارض يوجب انحطاط بعض أفراد الصنف ، وتفوق بعض أفراد الآخر نادرا ، فلذلك كانت الأحكام التشريعية الإسلامية جارية على وفق النظم التكوينية ، لأن واضع الأمرين واحد .

وهذه الدرجة هي ما فضل به الأزواج على زوجاتهم : من الإذن بتعدد الزوجة للرجل ، دون أن يؤذن بمثل ذلك للأنثى ، وذلك اقتضاء التزيد في القوة الجسمية ، ووفرة عدد الإناث في مواليد البشر ، ومن جعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة ، والمراجعة في العدة كذلك ، وذلك اقتضاء التزيد في القوة العقلية وصدق التأمل ، وكذلك جعل المرجع في اختلاف الزوجين إلى رأى الزوج في شئون المنزل ، لأن كل اجتماع يتوقع حصول تعارض المصالح فيه ، يتيمن أن يجعل له قاعدة في الاتصال والصدور عن رأى واحد معين ، من ذلك الجمع ، ولما كانت الزوجية اجتماع ذاتين لزم جعل إحداها مرجعا عند الخلاف ، ورجح جانب الرجل لأن به تأسست العائلة ، ولأنه مظنة الصواب غالبا ، ولذلك إذا لم يمكن التراجع ، واشتد بين الزوجين النزاع ، لزم تدخل القضاء في شأنهما ، وترتب على ذلك بمش الحكيم كما في آية « وإن خفتم شقاق بينهما » .

ويؤخذ من الآية حكم حقوق الرجال غير الأزواج ، بلحن الخطاب ، لساواتهم للأزواج في صفة الرجولة التي كانت هي العلة في ابتزازهم حقوق النساء في الجاهلية فلما أسست الآية حكم المساواة والتفضيل ، بين الرجال والنساء . الأزواج إبطالا لعمل الجاهلية ، أخذنا منها حكم ذلك بالنسبة للرجال غير الأزواج على النساء ، كالجهاد ، وذلك مما اقتضته القوة الجسدية ، وكبعض الولايات المختلف في صحة إسنادها إلى المرأة ، والتفضيل في باب العدالة ، وولاية النكاح ، والرعاية ، وذلك مما اقتضته القوة الفكرية ، وضعفها في المرأة وسرعة تأثرها ، وكالتفضيل في الإرث وذلك مما اقتضته رئاسة العائلة الموجبة لفرط الحاجة إلى المال ، وكالإيجاب على الرجل إتفاق زوجه ، وإنما عدت هذه درجة ، مع أن للنساء أحكاما لا يشاركن فيها الرجال كالحضانة ، تلك الأحكام التي أشار إليها قوله تعالى « للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن » لأن ما امتاز به الرجال كان من قبيل الفضائل .

فأما تأديب الرجل المرأة إذا كانا زوجين ، فالظاهر أنه شرعت فيه تلك المراتب رعايا لأحوال طبقات الناس ، مع احتمال أن يكون المراد من قوله « واللاتي تحافون نشوزهن فمظوهن وأجروهن في المضاجع واضربوهن » أن ذلك يجريه ولاية الأمور ، ولنا فيه نظر عند ما نصل إليه إن شاء الله تعالى .

وقوله « والله عزيز حكيم » العزيز: القوى ، لأن العزة في كلام العرب القوة « لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزَّ مِنْهَا الْأَذْلَ » وقال شاعرهم :

* وإنما العزة للكاثر *

والحكيم: المتقن الأمور في وضعها ، من الحكمة كما تقدم .
والكلام تذييل وإقناع للمخاطبين ، وذلك أن الله تعالى لما شرع حقوق النساء كان هذا التشريع مظنة الملتقى بفرط التحرج من الرجال ، الذين ما اعتادوا أن يسمموا أن للنساء معهم حظوظا ، غير حظوظ الرضا ، والفضل ، والسخاء ، فأصبحت لهن حقوق يأخذنها من الرجال كرها ، إن أبوا ، فكان الرجال بحيث يرون في هذا ثلما لعزتهم ، كما أنبأ عنه حديث عمر بن الخطاب المتقدم ، فبين الله تعالى أن الله عزيز أى قوى لا يعجزه أحد ، ولا يبقى أحدا ، وأنه حكيم يعلم صلاح الناس ، وأن عزته تؤيد حكمته فينفذ ما اقتضته الحكمة بالتشريع ، والأمر الواجب امتثاله ، ويحمل الناس على ذلك وإن كرهوا .

﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ﴾

استئناف لذكر غاية الطلاق ، الذى يملكه الزوج من امرأته ، نشأ عن قوله تعالى « وبمولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحًا » وعن بعض ما يشير إليه قوله تعالى « وللرجال عليهن درجة » فإن الله تعالى أعلن أن للنساء حقا ، كحق الرجال ، وجعل للرجال درجة زائدة : منها أن لهم حق الطلاق ، ولهم حق الرجعة لقوله « وبمولتهن أحق بردهن في ذلك » ولما كان أمر العرب في الجاهلية جاريا على عدم تحديد نهاية الطلاق ، كما سيأتى قريبا ، ناسب أن يذكر عقب ذلك كله حكم تحديد الطلاق ، إفادة للتشريع في هذا الباب ودفعاً لما قد يملق أو علق بالأوهام في شأنه .

روى مالك في جامع الطلاق من الموطأ : « عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال : كان الرجل إذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقضى عدتها كان له ذلك وإن طلقها ألف مرة فعمد رجل إلى امرأته فطلقها حتى إذا شارفت انقضاء عدتها راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك ولا تحلين أبدا فانزل الله تعالى « الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ » فاستقبل الناس الطلاق جديدا من يومئذ من كان طلق منهم أو لم يطلق . »

وروى أبو داود ، والنسائي عن ابن عباس قريبا منه . ورواه الحاكم في مستدركه إلى عمرو بن الزبير عن عائشة ، قالت : لم يكن للطلاق وقت يطلق الرجل امرأته ثم يراجعها ما لم تنقض المدة وكان بين رجل من الأنصار وبين أهله بعض ما يكون بين الناس فقال : والله لا تركتك لا أيما ولا ذات زوج فجعل يطلقها حتى إذا كادت المدة أن تنقضي راجعها ففعل ذلك مرارا فأنزل الله تعالى « الطَّلُقُ مَرَّتَانِ » ، وفي ذلك روايات كثيرة تقارب هذه ، وفي سنن أبي داود : باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث - وأخرج حديث ابن عباس أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعها وإن طلقها ثلاثا فنسخ ذلك ونزل « الطَّلُقُ مَرَّتَانِ » . فالآية على هذا إبطال لما كان عليه أهل الجاهلية ، وتحديد لحقوق البعولة في المراجعة.

والتعريف في قوله الطلاق تعريف الجنس ، على ما هو المتبادر في تعريف المصادر ، وفي مساق التشريع ، فإن التشريع يقصد بيان الحقائق الشرعية ، نحو قوله « وأحل الله البيع » وقوله « وإن عزموا الطَّلُقَ » وهذا التعريف هو الذي أشار صاحب الكشف إلى اختياره . فالمقصود هنا الطلاق الرجعي الذي سبق الكلام عليه آنفا في قوله « وبمولتهن أحق بردهن في ذلك » فإنه الطلاق الأصلي ، وليس في أصل الشريعة طلاق بائن غير قابل للمراجعة لذاته ، إلا الطلقة الواقعة ثالثة ، بعد سبق طلقتين قبلها فإنها مبينة بعدد وأما ما عداها من الطلاق البائن الثابت بالسنة ، فبينوته لحق عارض لحق الزوجة فيما تعطيه من مالها في الخلع ، ومثل الحق الشرعي في تطليق اللعان ، لمظنة انتفاء حسن المعاشرة ، بعد أن تلا عنا ، ومثل حق المرأة في حكم الحاكم لها بالطلاق للإضرار بها ، وحذف وصف الطلاق ، لأن السياق دال عليه ، فصار التقدير : الطلاق الرجعي مرتان . وقد أخبر عن الطلاق بأنه مرتان ، فعلم أن التقدير : حق الزوج في إيقاع التطليق الرجعي مرتان ، فأما الطلقة الثالثة فليست برجمية . وقد دل على هذا قوله تعالى بعد ذكر المرتين « فامسك بمعروف » وقوله بعده « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » الآية وقد روى مثل هذا التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم : روى أبو بكر بن أبي شيبة « أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال أرأيت قول الله تعالى « الطلاق مرتان » فأين الثالثة فقال رسول الله عليه السلام : إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » وسؤال الرجل

عن الثالثة ، يقتضى أن نهاية الثلاث كانت حكماً معروفاً إما من السنة ، وإما من بقية الآية ، وإنما سأل عن وجه قوله مرتان .

ولما كان المراد بيان حكم جنس الطلاق ، باعتبار حصوله من فاعله ، وهو إنما يحصل من الأزواج كان لفظ الطلاق آيلاً إلى معنى التطلق ، كما يؤول السلام إلى معنى التسليم . وقوله مرتان ، تنبيه مرة ، والمرة في كلامهم الفعلة الواحدة من موصوفها ، أو مضافها ، فهي لا تقع إلا جارية على حدث ، بوصف ونحوه ، أو بإضافة ونحوها ، وتقع مفردة ، ومثناة ، ومجموعة ، فتدل على عدم تكرار الفعل ، أو تكرار فعله تكراراً واحداً ، أو تكرره تكراراً متعدداً . قال تعالى « سنعذبهم مرتين » وتقول العرب « نهيتك غير مرة فلم تنته » أى مرارا ، وليس لفظ المرة بمعنى الواحدة من الأشياء الأعيان ، ألا ترى أنك تقول : أعطيتك درهما مرتين ، إذا أعطيته درهما ثم درهما ، فلا يفهم أنك أعطيته درهمن مقترنين ، بخلاف قولك أعطيتك درهمن .

فقوله تعالى الطلاق مرتان يفيد أن الطلاق الرجعى ، شرع فيه حق التكرير إلى حد مرتين . مرة عقب مرة أخرى لا غير ، فلا يقوم منه ، في فهم أهل اللسان ، أن المراد : الطلاق لا يقع إلا طلقتين مقترنتين لا أكثر ولا أقل ، ومن توهم ذلك فاحتاج إلى تأويل لدفعه فقد أبعد عن مجارى الاستعمال العربى ، ولقد أكثر جماعة من متعاطى التفسير الاحتمالات في هذه الآية والتفريع عليها ، مدفوعين بأفهام مولدة ، ثم طبقوها على طرائق جدلية في الاحتجاج لاختلاف المذاهب في إثبات الطلاق البدعى أو نفيه ، وهم في إرخائهم طول القول ناكبون عن معانى الاستعمال ، ومن المحققين من لم يفته المعنى ولم تف به عبارته كما وقع في الكشف .

ويجوز أن يكون تعريف الطلاق تعريف العهد ، والعهد هو ما يستفاد من قوله تعالى « والمطلقات يتربصن - إلى قوله - وبعولتهن أحق بردهن » فيكون كالعهد في تعريف الذَّكَر في قوله تعالى « وليس الذَّكَرُ كالأنثى » فإنه معهود مما استفيد من قوله « إني نذرتُ لك ما في بطنى محرراً » .

وقوله « وإمساكٌ بمعروف » جملة مفرعة على جملة « الطَّلَاقُ مرتان » فيكون الفاء للتعقيب في مجرد الذكر ، لا في وجود الحكم . وإمساك خبر مبتدأ محذوف ، تقديره

فالشأن أو فالأمر إمساك بمعروف أو تسريح ، على طريقة « فصبّر جميل » وإذا قد كان الإمساك والتسريح ممكنين عند كل مرة من مرتى الطلاق ، كان المعنى فإمساك أو تسريح في كل مرة من المرتين ، أى شأن الطلاق أن تكون كل مرة منه معقبة بإرجاع بمعروف أو ترك بإحسان ، أى دون ضرار في كلتا الحالتين .

وعليه فإمساك وتسريح مصدران ، مراد منهما الحقيقة والاسم ، دون إرادة نيابة عن الفعل ، والمعنى أن المطلق على رأس أمره فإن كان راغبا في امرأته فشأنه إمساكها أى مراجعتها ، وإن لم يكن راغبا فيها فشأنه ترك مراجعتها فتسريح ، والمقصود من هذه الجملة إدماج الوصاية بالإحسان في حال المراجعة ، وفي حال تركها ، فإن الله كتب الإحسان على كل شيء ، إبطالا لأفعال أهل الجاهلية ؛ إذ كانوا قد يراجعون المرأة بعد الطلاق ثم يطلقونها دَوَّالِيك ، لتبقى زمنا طويلا في حالة ترك إضرارها بها ، إذ لم يكن الطلاق عندهم منتهيا إلى عدد لا يملك بعده المراجعة ، وفي هذا تمهيد لما يرد بعده من قوله « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا » الآية .

ويموز أن يكون إمساك وتسريح مصدرين جملا بدلين من فعليهما ، على طريقة المفعول المطلق الآتي بدلا من فعله ، وأصلهما النصب ، ثم عدل عن النصب إلى الرفع لإفادة معنى الدوام ، كما عدل عن النصب إلى الرفع في قوله تعالى « قال سلّم » وقد مضى أول سورة الفاتحة ، فيكون مفيدا معنى الأمر ، بالنيابة عن فعله ، ومفيدا الدوام بإيراد المصدرين مرفوعين ، والتقدير فأمسكوا أو سرحوا .

فتبين أن الطلاق حد بمرتتين ، قابلة كل منهما للإمساك بعدها ، والتسريح بإحسان توسعة على الناس ليرتأوا بعد الطلاق ما يليق بحالهم وحال نساءهم ، فلعمهم تعرض لهم ندامة بعد ذوق الفراق ومحسوا ما قد يغفلون عن عواقبه حين إنشاء الطلاق ، عن غضب أو عن ملالة ، كما قال تعالى « لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » وقوله « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا » وليس ذلك ليتخذوه ذريعة للإضرار بالنساء كما كانوا يفعلون قبل الإسلام .

وقد ظهر من هذا أن المقصود من الجملة هو الإمساك أو التسريح المطلقين وأما تقييد الإمساك بالمعروف ، والتسريح بالإحسان ، فهو إدماج لوصية أخرى في كلتا الحالتين ، إدماجا للإرشاد في أثناء التشريع .

وقدم الإمساك على التسريح إيماء إلى أنه الأهم ، المرغب فيه في نظر الشرع . والإمساك حقيقته قبض اليد على شيء مخافة أن يسقط أو يتفك ، وهو هنا استعارة لدوام المعاشرة .
والتسريح ضد الإمساك في معنييه : الحقيق ، والمجازي ، وهو مستعار هنا لإبطال سبب المعاشرة بعد الطلاق ، وهو سبب الرجعة ثم استعارة ذلك الإبطال للمفارقة فهو مجاز بمرتبين .

والمعروف هنا هو ما عرفه الناس في معاملاتهم من الحقوق التي قررها الإسلام أو قررتها العادات التي لا تنافي أحكام الإسلام .

وهو يناسب الإمساك ، لأنه يشتمل على أحكام العصمة كلها من إحسان معاشرة ، وغير ذلك ، فهو أعم من الإحسان . وأما التسريح فهو فراق ومعروفه منحصر في الإحسان إلى المفارقة بالقول الحسن ، والبذل بالتمعة ، كما قال تعالى « فتموهن وسرحوهن سراحا جميلا » وقد كان الأزواج يظلمون المطلقات ويمنعونهن من حلين ، ورياشهن ، ويكثرن الطعن فيهن قال ابن عرفة ، في تفسيره :

« فإن قلت هلا قيل فإمساك بإحسان أو تسريح بمعروف قلت عادتهم يجهلون بأن المعروف أخف من الإحسان إذ المعروف حسن العشرة وإعطاء حقوق الزوجية ، والإحسان ألا يظلمها من حقها فيقتضى الإعطاء وبذل المال أشق على النفوس من حسن المعاشرة فجعل المعروف مع الإمساك المقتضى دوام العصمة ، إذ لا يضر تكرره وجعل الإحسان الشاق مع التسريح الذي لا يتكرر » .

وقد أخذ قوم من الآية منع الجمع بين الطلاق الثلاث في كلمة ، بناء على أن المقصود من قوله مرتان التفريق وسندكر ذلك عند قوله تعالى « فإن طلقها فلا تحل له من بعد » الآية .

﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا
أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا
أَفْتَدَتْ بِهِ ﴾

يجوز أن تكون الواو اعتراضية ، فهو اعتراض بين المتعاطفين . وها قوله « فإمساك »

وقوله « فإن طلقها » ويجوز أن تكون معطوفة على « أو تسريح بإحسان » لأن من إحسان التسريح ألا يأخذ المرح وهو المطلق عوضاً عن الطلاق، وهذه مناسبة مجيء هذا الاعتراض، وهو تفنن بديع في جمع التشريعات والخطاب للأمة، ليأخذ منه كل أفرادها ما يختص به، فالزوج يقف عن أخذ المال : وولى الأمر يحكم بعدم لزومه ، وولى الزوجة أو كبير قبيلة الزوج يسمى ويأمر وينهى (وقد كان شأن العرب أن يلى هذه الأمور ذوو الرأى من قرابة الجانبين) وبقية الأمة تأمر بالامتثال لذلك ، وهذا شأن خطابات القرآن في التشريع كقوله « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم - إلى قوله وارزقوهم فيها » وإليه أشار صاحب الكشف ، وقال ابن عطية ، والقرطبي ، وصاحب الكشف : الخطاب في قوله « ولا يحمل لكم » للأزواج بقرينة قوله « أن تأخذوا » وقوله « ءاتيتموهن » والخطاب في قوله « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله » للحكام ، لأنه لو كان للأزواج ل قيل : فإن خفتم ألا تقيموا أو ألا تقيما ، قال في الكشف : « ونحو ذلك غير عزيز في القرآن » اهـ يعنى لظهور مرجع كل ضمير من قرائن المقام ونظره في الكشف بقوله تعالى في سورة الصف « وبشر المؤمنين » على رأى صاحب الكشف ، إذ جملة معطوفا على « تؤمنون بالله ورسوله » إلخ لأنه في معنى آمنوا وجاهدوا أى فيكون معطوفا على الخطابات العامة للأمة ، وإن كان التبشير خاصا به الرسول صلى الله عليه وسلم ، لأنه لا يتأتى إلا منه . وأظهر من تنظير صاحب الكشف أن تنظره بقوله تعالى ، فيما يأتي : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » إذ خوطب فيه المطلق والعاضل ، وهما متغايران .

والضمير المؤنث في « ءاتيتموهن » راجع إلى « المطلقات » ، المفهوم من قوله « الطلاق مرتان » لأن الجنس يقتضى عددا من المطلقين والمطلقات ، وجوز في الكشف أن يكون الخطاب كله للحكام وتأول قوله « أن تأخذوا » .

وقوله « مما ءاتيتموهن » بأن إسناد الأخذ والإتيان للحكام ، لأنهم الذين يأمرون بالأخذ والإعطاء ، ورجحه البيضاوى بسلامته من تشويش الضمائر بدون نكتة التفات ووهنه صاحب الكشف وغيره بأن الخلع قديع بدون ترافع ، فما آتاه الأزواج لأزواجهن من المنور لم يكن أخذه على يد الحكم قبطل هذا الوجه ، ومعنى لا يحمل لا يجوز ولا يسمح به ، واستعمال الحل والحرمة ، في هذا المعنى وضده ، قديم في العربية ، قال عنترة :

يا شاة ما قنص لمن حلت له حرمت على وليتها لم تحرم

وقال كعب :

إذا يساور قرنا لا يحل له أن يترك القرن إلا وهو مجدول
وحىء بقوله « شيئا » لأنه من النكرات، المتوغلة في الإيهام ، تحذيرا من أخذ أقل قليل
بخلاف ما لو قال مالا أو نحوه ، وهذا الموقع من محاسن مواقع كلمة شيء التي أشار إليها
الشيخ في دلائل الإعجاز . وقد تقدم بسط ذلك عند قوله تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف
والجوع » .

وقوله « إلا أن يخافا » قرأه الجمهور بفتح ياء الغيبة ، فالفعل مسند للفاعل ، والضمير
عائد إلى المتخالعين المفهومين من قوله « أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا » وكذلك ضمير
« يخافا ألا يقيما » وضمير فلا جناح عليهما ، وأسند هذا الفعل لهما دون بقية الأمة لأنهما
الذان يعلمان شأنهما . وقرأ حمزة ، وأبو جعفر ، ويعقوب بضم ياء الغائب والفعل مبني للنائب
والضمير للمتخالعين ؛ والفاعل محذوف هو ضمير مخاطبين ؛ والتقدير : إلا أن تخافوهما
ألا يقيما حدود الله .

والخوف توقع حصول ما تكرهه النفس وهو ضد الأمن . ويطلق على أثره وهو السعي
في مرضاة المخوف منه ، وامتنال أوامره كقوله « فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين »
وترادفه الخشية ، لأن عدم إقامة حدود الله مما يخافه المؤمن ، والخوف يتعدى إلى مفعول واحد ،
قال تعالى : « فلا تخافوهم » .

وقال الشاعر يهجو رجلا من فقمس أكل كلبه واسمه حبر :

يا حبر لم أكلته له لو خافك الله عليه حرمه

وخرج ابن جني في شرح الحماسة عليه قول الأخص فيها ، على أحد تأويلين :

فإذا تزول تزول على متخبط تُخشى بواذره على الأقران

وحذفت على في الآية لدخولها على أن المصدرية .

وقد قال بعض المفسرين : إن الخوف هنا بمعنى الظن ، يريد ظن المكروه ؛ إذ الخوف
لا يطلق إلا على حصول ظن المكروه وهو خوف بمعناه الأصلي .

وإقامة حدود الله فسرهما مالك رحمه الله : بأنها حقوق الزوج وطاعته والبر به ، فإذا
أضاعت المرأة ذلك فقد خالفت حدود الله .

وقوله « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » رفع الإثم عليهما ، وبديل على أن باذل الحرام لآخذه مشارك له في الإثم ، وفي حديث ربا الفضل « الآخذ والمعطى في ذلك سواء » ، وضهير « افتدت به » لجنس المخالعة ، وقد تمحض المقام لأن يعاد الضهير إليها خاصة ؛ لأن دفع المال منها فقط .

وظاهر عموم قوله « فيما افتدت به » أنه يجوز حينئذ الخلع بما زاد على المهر وسيأتي الخلاف فيه .

ولم يختلف علماء الأمة أن المراد بالآية أخذ العوض على الفراق ، وإنما اختلفوا في هذا الفراق هل هو طلاق أو فسخ ، فذهب الجمهور إلى أنه طلاق ولا يكون إلا بائنا ؛ إذ لو لم يكن بائنا لما ظهرت الفائدة في بذل العوض ، وبه قال عثمان ، وعلى ، وابن مسعود ، والحسن ، وعطاء ، وابن المسيب ، والزهرى ، ومالك ، وأبو حنيفة ، والثورى ، والأوزاعى ، والشعبي ، والنخعي ، ومجاهد ، ومكحول . وذهب فريق إلى أنه فسخ ، وعليه ابن عباس ، وطاووس ، وعكرمة ، وإسحاق ، وأبو ثور ، وأحمد بن حنبل . وكل من قال : إن الخلع لا يكون إلا بحكم الحاكم . واختلف قول الشافعى في ذلك ، فقال مرة هو طلاق ؛ وقال مرة ليس بطلاق ، وبعضهم يحكى عن الشافعى أن الخلع ليس بطلاق ، إلا أن ينوى بالمخالعة الطلاق ، والصواب أنه طلاق لتقرر عصمة صحيحة ، فإن أرادوا بالفسخ ما فيه من إبطال المصمة الأولى فما الطلاق كله إلا راجعا إلى الفسوخ ، وتظهر فائدة هذا الخلاف في الخلع الواقع بينهما . بعد أن طلق الرجل طلقتين ، فعند الجمهور طلقة الخلع ثالثة فلا تحل لمخالعتها إلا بعد زوج ، وعند ابن عباس ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق ، ومن وافقهم : لا تعد طلقة ، ولها أن يعقدا نكاحا مستأثقا . وقد تمسك بهذه الآية سعيد بن جبير ، والحسن ، وابن سيرين ، وزيد بن أبي سفيان ، فقالوا : لا يكون الخلع إلا بحكم الحاكم لقوله تعالى « فإن ختم ألا يقيا حدود الله » . والجمهور على جواز إجراء الخلع بدون تخاصم ، لأن الخطاب ليس صريحا للحكام وقد صح عن عمر ، وعثمان ، وابن عمر ، أنهم رأوا جوازه بدون حكم حاكم .

والجمهور أيضا على جواز أخذ العوض على الطلاق ، إن طابت به نفس المرأة ، ولم يكن عن إضرار بها . وأجمعوا على أنه إن كان عن إضرار بهن فهو حرام عليه ، فقال مالك إذا ثبت الإضرار يمضى الطلاق ، ويرد عليها مالها . وقال أبو حنيفة : هو ماض ولكنه ياثم

بناء على أصله في النهي ، إذا كان لخارج عن ماهية النهي عنه . وقال الزهري ، والنخعي ،
وداود : لا يجوز إلا عند الشوز والشقاق . والحق أن الآية صريحة في تحريم أخذ العوض
عن الطلاق إلا إذا خيف فساد المعاشرة بالآتي حب المرأة زوجها ، فإن الله أكد هذا الحكم إذ
قال « إلا أن يخاف ألا يقيما حدود الله » لأن مفهوم الاستثناء قريب من الصريح في أنهما إن لم يخافا
ذلك لا يحل الخلع ، وأكده بقوله « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به »
فإن مفهومه أنهما إن لم يخافا ذلك ثبت الجناح ، ثم أكد ذلك كله بالنهي بقوله « تلك حدود
الله فلا تعتدوها » ثم بالوعيد بقوله « ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون » وقد بين
ذلك كله قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بين جميلة بنت أو أخت عبد الله بن أبي بن سلول ،
وبين زوجها ثابت بن قيس بن شماس ؛ إذ قالت له يا رسول الله لا أنا ولا ثابت . أو لا يجمع
رأسي ورأس ثابت شيء ، والله ما أعتب عليه في دين ولا خلق ولكني أكره الكفر
في الإسلام لا أطيقه بقضا » فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم « أتدين عليه حديقته التي
أصدقك » قالت « نعم وأزيد » زاد في رواية قال « أما الزائد فلا » وأجاب الجمهور بأن
الآية لم تذكر قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » على وجه الشرط بل لأنه الغالب
من أحوال الخلع ، ألا يرى قوله تعالى « فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا »
هكذا أوجب المالكية ، كما في أحكام ابن العربي ، وتفسير القرطبي . وعندى أنه جواب
باطل ، ومتمسك بلا طائل ، أما إنكار كون الوارد في هاته الآية شرطا ، فهو تعسف ،
وصرف للكلام عن وجهه ، كيف وقد دل بثلاثة منطوقات وبمفهومين وذلك قوله « ولا
يحل لكم أن تأخذوا من أموالكم شيئا » فهذا نكرة في سياق النفي ، أي لا يحل أخذ أقل
شيء ، وقوله « إلا أن يخافا » فيه منطوق ومفهوم ، وقوله « فإن خفتم » فيه كذلك ،
ثم إن المفهوم الذي يحى بحىء الغالب هو مفهوم القيود التوابع كالصفة ، والحال ، والغاية ،
دون ما لا يقع في الكلام إلا لقصد الاحتراز ، كاستثناء ، والشرط . وأما الاحتجاج
للجواز بقوله « فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا » ، فورده في عفو المرأة عن بعض الصداق ،
فإن ضمير « منه » عائد إلى الصداقات ، لأن أول الآية « وءاتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن
طبن لكم » الآية فهو إرشاد لما يعرض في حال العصمة ، مما يزيد الألفة ، فلا تمارض بين
الآيتين ولو سلمنا التمارض لكان يجب على الناظر سلوك الجمع بين الآيتين أو الترجيح .

واختلفوا في جواز أخذ الزائد على ما أصدقها المارق ، فقال طاووس ، وعطاء والأوزاعي وإسحاق ، وأحمد : لا يجوز أخذ الزائد ، لأن الله تعالى خصه هنا بقوله : «مما ءاتيتموهن» واحتجوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال لجميلة ، لما قالت له : أرد عليه حديثه وأزیده «أما الزائد فلا» أخرجه الدارقطني عن ابن جريج . وقال الجمهور : يجوز أخذ الزائد لمعوم قوله تعالى «فلا جناح عليهما فيما افتدت به» واحتجوا بما رواه الدارقطني عن أبي سعيد الخدري : أن أخته كانت تحت رجل من الأنصار ، تزوجها على حديقة ، فوقع بينهما كلام فترافعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها «أردين عليه حديثه ويطلقك» قالت : نعم وأزیده ، فقال لها «ردى عليه حديثه وزيدته» وبأن جميلة لما قالت له : وأزیده لم ينكر عليها . وقال مالك : ليس من مكارم الأخلاق ولم أر أحدا من أهل العلم يكره ذلك أي يحرمه ، ولم يصح عنده ما روى «أما الزائد فلا» والحق أن الآية ظاهرة في تمظيم أمر أخذ العوض على الطلاق ، وإنما رخصه الله تعالى إذا كانت الكراهية والنفرة من المرأة في مبدأ المعاشرة ، دفعا للأضرار عن الزوج في خسارة ما دفعه من الصداق الذي لم ينتفع منه بمنفعة ؛ لأن الغالب أن الكراهية تقع في مبدأ المعاشرة لا بعد التعاشر .

فقوله : «مما ءاتيتموهن» ظاهر في أن ذلك هو محل الرخصة ، لكن الجمهور تأولوه بأنه هو الغالب فيما يحجف بالأزواج ، وأنه لا يبطل عموم قوله «فما افتدت» وقد أشار مالك بقوله : ليس من مكارم الأخلاق إلى أنه لا يراه موجبا للفساد والنهي ؛ لأنه ليس مما يحتل به ضروري أو حاجي ، بل هو آيل إلى التحسينات ، وقد مضى عمل المسلمين على جوازه واختلفوا في هذه الآية هل هي محكمة أم منسوخة : فالجمهور على أنها محكمة ، وقال فريق : منسوخة بقوله تعالى ، في سورة النساء «وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وءاتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا» ونسبه القرطبي لبكر بن عبد الله الزني ، وهو قول شاذ ، ومورد آية النساء في الرجل يريد فراق امرأته ، فيحرم عليه أن يفارقها ، ثم يزيد فيأخذ منها مالا ، بخلاف آية البقرة فهي في إرادة المرأة فراق زوجها عن كراهية .

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ

الظَّالِمُونَ ﴾ 229

جملة « تلك حدود الله فلا تعتدوها » معترضة بين جملة « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا » وما اتصل بها ، وبين الجملة الفرعة عليها وهي « فإن طلقها فلا تحل له من بعد » الآية . ومناسبة الاعتراض ما جرى في الكلام الذي قبلها من منع أخذ العوض عن الطلاق ، إلا في حالة الخوف من ألا يبقيا حدود الله ، وكانت حدود الله مبينة في الكتاب والسنة ، فجيء بهذه الجملة المعترضة تبنيينا ؛ لأن منع أخذ العوض على الطلاق هو من حدود الله .

وحُدود الله استعارة للأوامر والنواهي الشرعية ، بقرينة الإشارة ، شبهت بالحدود التي هي الفواصل المفعولة بين أملاك الناس ، لأن الأحكام الشرعية ، تفصل بين الحلال والحرام ، والحق والباطل وتفصل بين ما كان عليه الناس قبل الإسلام ، وما هم عليه بعده . والإقامة في الحقيقة ، الإظهار والإيجاد ، يقال : أقام حدا لأرضه ، وهي هنا استعارة للعمل بالشرع تبعاً لاستعارة الحدود للأحكام الشرعية ، وكذلك إطلاق الاعتداء الذي هو تجاوز الحد على مخالفة حكم الشرع ، هو استعارة تابعة لتشبيه الحكم بالحد .

وجملة « ومن يتعد حدود الله فأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » تذييل وأفادت جملة « فأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » حصراً وهو حصر حقيق ، إذ ما من ظالم إلا وهو متعد لحدود الله ، فظهر حصر حال المتعدى حدود الله في أنه ظالم .

واسم الإشارة من قوله « فأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » مقصود منه تمييز المشار إليه ، أكل تمييز ، وهو من يتعدى حدود الله ، اهتماماً بإيقاع وصف الظالمين عليهم .

وأطلق فعل « يتعد » على معنى يخالف حكم الله ترشيحاً ، لاستعارة الحدود لأحكام الله وهو ، مع كونه ترشيحاً ، مستعار لمخالفة أحكام الله ؛ لأن مخالفة الأمر والنهي تشبه مجاوزة الحد في الاعتداء على صاحب الشيء المحدود .

وفي الحديث « ألا وإن لكل ملك حي ، ألا وإن حي الله محارمه » .

﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ﴾

تفريع مرتب على قوله « الطَّلُقُ مرتان » وما بينهما بمنزلة الاعتراض، على أن تقديمه يكسبه تأثيراً في تفريع هذا على جميع ما تقدم؛ لأنه قد علم من مجموع ذلك أن بعد المرتين تحييراً بين المراجعة وعدمها، فرتب على تقدير المراجعة المبر عنها بالإمساك « فَإِنْ طَلَّقَهَا » وهو يدل بطريق الاقتضاء، على مقدر أي فإن راجعها فطلقها لبيان حكم الطلقة الثالثة. وقد تهيأ السامع لتلقى هذا الحكم من قوله « الطَّلُقُ مرتان » إذ علم أن ذلك بيان لآخر عددي الرجعي وأن ما بعده بتات، فذكر قوله « فَإِنْ طَلَّقَهَا » زيادة في البيان، وتمهيد لقوله « فلا تحل له من بعد » إلخ فالفاء: إما عاطفة للجملة « فَإِنْ طَلَّقَهَا » على جملة « فإمساك » باعتبار ما فيها، من قوله « فإمساك »، إن كان المراد من الإمساك المراجعة ومن التسريح عدمها، أي فإن أمسك المطلق أي راجع، ثم طلقها، فلا تحل له من بعد، وهذا هو الظاهر، وإما فصيحة لبيان قوله: أو تسريح بإحسان، إن كان المراد من التسريح إحداث الطلاق، أي فإن ازداد بعد المراجعة فسرح. فلا تحل له من بعد، وإعادة هذا على هذا الوجه ليرتب عليه تحريم المراجعة إلا بعد زوج، تصريحاً بما فهم من قوله « الطَّلُقُ مرتان » ويكون التعبير بالطلاق هنا دون التسريح للبيان، وللتفنن، على الوجهين المتقدمين، ولا يعموزك توزيعه عليهما، والضمير المستتر راجع للمطلق المستفاد من قوله « الطَّلُقُ مرتان » والضمير المنصوب راجع للمطلقة المستفادة من الطلاق أيضاً، كما تقدم في قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » والآية بيان لنهاية حق المراجعة صراحة، وهي إما إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية وتشريع إسلامي جديد، وإما نسخ لما تقرر أول الإسلام إذا صح ما رواه أبو داود، في سننه، في باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث، عن ابن عباس « أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعها وإن طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك ونزل « الطَّلُقُ مرتان ».

ولا يصح بحال عطف قوله « فَإِنْ طَلَّقَهَا » على جملة « ولا يحل لكم أن تأخذوا »، ولا صدق الضميرين على ما صدقت عليه ضمائر « إلا أن يخافا ألا يقيما »، و« فلا جناح عليهما » لعدم صحة تعلق حكم قوله تعالى « فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ » بما تعلق به حكم قوله « ولا يحل

لكم أن تأخذوا» إلخ إذ لا يصح تفريع الطلاق الذي لا تحمل بعده المرأة على وقوع الخلع ، إذ ليس ذلك من أحكام الإسلام في قول أحد، فمن العجيب ما وقع في شرح الخطابي على سنن أبي داود : أن ابن عباس احتج لكون الخلع فسحا بأن الله ذكر الخلع ثم أعقبه بقوله « فإن طلقها فلا تحمل له من بعد الآية قال «فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعا» ولا أحسب هذا يصح عن ابن عباس لعدم جريه على معاني الاستعمال العربي .

وقوله « فلا تحمل له » أى تحرم عليه وذكر قوله « من بعد » أى من بعد ثلاث تطليقات تسجيلا على المطلق ، وإيماء إلى علة التحريم ، وهى تهاون المطلق بشأن امرأته ، واستخفافه بحق المعاشرة ، حتى جعلها لعبة تقلبها عواصف غضبه وحماقته ، فلما ذكر لهم قوله من بعد علم المطلقون أنهم لم يكونوا محقين في أحوالهم التى كانوا عليها في الجاهلية .

والمراد من قوله « ينكح زوجا غيره » أن تعقد على زوج آخر ، لأن لفظ النكاح في كلام العرب لا معنى له إلا العقد بين الزوجين ، ولم أرهم إطلاقا آخر فيه لا حقيقة ولا مجازا ، وأياما كان إطلاقه في الكلام فالمراد فى هاته الآية المقدم بدليل إسناده إلى المرأة ، فإن المعنى الذى ادعى المدعون أنه من معاني النكاح بالاشتراك والمجاز أعنى المسيس ، لا يسند في كلام العرب للمرأة أصلا ، وهذه نكتة غفلوا عنها في هذا المقام .

وحكمة هذا التشريع العظيم ردع الأزواج عن الاستخفاف بمحقوق أزواجهم ، وجعلهم لعبا في بيوتهم ، فجعل للزوج الطلقة الأولى هفوة ، والثانية تجربة ، والثالثة فراقا ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث موسى والخضر : فكانت الأولى من موسى نسيانا والثانية شرطا والثالثة عمدا فلذلك قال له الخضر في الثالثة « هذا فراق بيني وبينك » .

وقد رتب الله على الطلقة الثالثة حكمين وهما سلب الزوج حق الرجعة ، بمجرد الطلاق ، وسلب المرأة حق الرضا بالرجوع إليه إلا بعد زوج ، واشترط الزوج زوج ثان بعد ذلك لتقصد تحذير الأزواج من المسارعة بالطلقة الثالثة ، إلا بعد التأمل والتريث ، الذى لا يبقى بعده رجاء في حسن المعاشرة ، للعلم بجرمة العود إلا بعد زوج ، فهو عقاب للأزواج المستخفين بمحقوق المرأة ، إذا تكرر منهم ذلك ثلاثا ، بعقوبة ترجع إلى إبلام الوجدان ، لما ارتكز

في النفوس من شدة النفرة من اقتران امرأته برجل آخر ، وينشده حال المرأة قول ابن الزبير^(١) :

وفي الناس إن رثت حبالك واصل وفي الأرض عن دار القلي متحول

وفي الطيبي قال الزجاج « إنما جعل الله ذلك لعلمه بصموبة تزوج المرأة على الرجل فحرم عليهما الزوج بعد الثلاث لثلايمجلا وأن يثبتوا » وقد علم السامعون أن اشتراط نكاح زوج آخر هو تربية للمطلقين ، فلم يخطر ببال أحد إلا أن يكون المراد من النكاح في الآية حقيقته وهي العقد ، إلا أن العقد لما كان وسيلة لما يقصد له في غالب الأحوال من البناء وما بعده ، كان العقد الذي لا يعقبه وطء الماقد لزوجه غير معتمد به فيما قصد منه ، ولا يعبا المطلق الموقع الثلاث بمجرد عقد زوج آخر لم يمس فيه المرأة ، ولذلك لما طلق رفاعة بن سموال القرظي ، زوجته تيممة ابنة وهب طلبة صادفت أخرى الثلاث ، وتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير القرظي ، جاءت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت له « يا رسول الله إن رفاعة طلقني فبت طلاق ، وإن عبد الرحمن بن الزبير تزوجني وإنما معه مثل هدية^(٢) هذا الثوب » وأشارت إلى هذب ثوب لها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم « أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة » قالت « نعم » قال « لا ، حتى تذوق عسايته » الحديث ، فدل سؤالها على أنها تتوقع عدم الاعتداد بنكاح ابن الزبير في تحليل من بتها ، لعدم حصول المقصود من النكاح والتربية بالمطلق ، فاتفق علماء الإسلام على أن النكاح الذي يحل المبتوتة هو دخول الزوج الثاني بالمرأة ، ومسيسه لها ، ولا أحسب دليلهم في ذلك إلا الرجوع إلى مقصد الشريعة ، الذي علمه سائر من فهم هذا الكلام العربي الفصيح ، فلا حاجة بنا إلى متح دلاء الاستدلال بأن هذا من لفظ النكاح المراد به في خصوص هذه الآية الميسس أو هو من حديث رفاعة ، حتى يكون من تقييد الكتاب بخبر الواحد ، أو هو من الزيادة على النص حتى يحىء فيه الخلاف في أنها نسخ أم لا ، وفي أن نسخ الكتاب بخبر الواحد يجوز أم لا ، كل ذلك دخول فيما لا طائل تحت تطويل تقريره بل حسبنا إجماع الصحابة وأهل اللسان على فهم هذا المقصد من لفظ القرآن ، ولم يشذعن ذلك

(١) هو بفتح الزاي وكسر الباء من بني قريظة صعباني .

(٢) الهدية بضم الهاء وسكون الدال نهاية الثوب التي تترك ولا تنسج فتترك سدى بلا لحمه وورعافلوها

وهي السماة في لسان أهل بلدنا بالفتول .

الإسماعيل بن السيب فإنه قال: يحل المبتوتة مجرد العقد على زوج ثان، وهو شذوذ ينافي المقصود؛ إذ أية فائدة تحصل من العقد، إن هو إلا تعب للعاقدين، والولي، والشهود إلا أن يجعل الحكم منوطاً بالعقد، باعتبار ما يحصل بعده غالباً، فإذا تخلف ما يحصل بعده اغتفر، من باب التعليل بالظنة، ولم يتأبه عليه أحد معروف، ونسبه النحاس لسعيد بن جبير، وأحسب ذلك سهواً منه واشتباهاً، وقد أمر الله بهذا الحكم، مرتباً على حصول الطلاق الثالث بعد طلقتين تقدمتا فوجب امتثاله وعلمت حكمته فلا شك في أن يقتصر به على مورده، ولا يتمدى حكمه ذلك إلى كل طلاق عبر فيه المطلق بلفظ الثلاث تملیظاً، أو تأكيداً، أو كذباً لأن ذلك ليس طلاقاً بعد طلاقين، ولا تتحقق فيه حكمة التأديب على سوء الصنيع، وما التلغظ بالثلاث في طلاقه الأول إلا كغير التلغظ به في كون طلقته الأولى، لا تصير ثانية، وغاية ما اكتسبه مقاله أنه عد في الحقي أو الكذابين فلا يعاقب على ذلك بالتفريق بينه وبين زوجه، وعلى هذا الحكم استمر العمل في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وصدر من خلافة عمر، كما ورد في كتب الصحيح: الموطأ وما بعده، عن ابن عباس رضى الله عنه، وقد ورد في بعض الآثار رواية حديث ابن عمر حين طلق امرأته في الحيض: أنه طلقها ثلاثاً في كلمة، وورد حديث ركانة بن عبد يزيد المطلبى، أنه طلق امرأته ثلاثاً في كلمة واحدة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: إنما ملكك الله واحدة فأمره أن يراجعها.

ثم إن عمر بن الخطاب، في السنة الثالثة من خلافته، حدثت حوادث من الطلاق بلفظ الثلاث في كلمة واحدة فقال: أرى الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم.

وقد اختلف علماء الإسلام فيما يلزم من تلفظ بطلاق الثلاث في طلاقه ليست ثالثة: فقال الجمهور: يلزمه الثلاث أخذاً بما قضى به عمر بن الخطاب وتأيد قضاؤه بسكوت الصحابة لم ينبروا عليه فهو إجماع سكوتي، وبناء على تشبيه الطلاق بالنذور والأيمان، يلزم المكلف فيها ما التزمه، ولا خلاف في أن عمر بن الخطاب قضى بذلك ولم ينكر عليه أحد، ولكنه قضى بذلك عن اجتهاد فهو مذهب له، ومذهب الصحابي لا يقوم حجة على غيره، وما أيده به من سكوت الصحابة لا دليل فيه؛ لأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند النحارير من الأئمة مثل الشافعي والباقلاني والفرزالي والإمام الرازي، وخاصة أنه صدر من عمر بن الخطاب

مصدر القضاء والزجر ، فهو قضاء في مجال الاجتهاد لا يجب على أحد تغييره ، ولكن القضاء جزئى لا يلزم اطراد العمل به ، وتصرف الإمام بتحجير المباح لمصلحة مجال للنظر ، فهذا ليس من الإجماع الذى لا تجوز مخالفته . وقال على بن أبى طالب ، وابن مسعود ، وعبد الرحمن ابن عوف ، والزيبر بن العوام ، ومحمد بن إسحاق ، وحجاج بن أرطاة ، وطاووس ، والظاهرية وجماعة من مالكية الأندلس : منهم محمد بن زنباع ، ومحمد بن بقى بن خلدة ، ومحمد بن عبد السلام الخشنى ، فقيه عصره بقرطبة ، وأصبع بن الحباب من فقهاء قرطبة ، وأحمد بن منيئ الطليطلى الفقيه الجليل ، وقال ابن تيمية من الحنابلة : إن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع إلا طلقة واحدة وهو الأرجح من جهة النظر والأثر ، واحتجوا بحجج كثيرة أولاها وأعظمها هذه الآية فإن الله تعالى جعل الطلاق مرتين ثم ثالثة ، ورتب حرمة العود على حصول الثالثة بالفعل لا بالقول ، فإذا قال الرجل لامرأته : هى طالق ثلاثا ولم تكن تلك الطلقة ثالثة بالفعل والتكرار كذب في وصفها بأنها ثلاث ، وإنما هى واحدة أو ثانية فكيف يقدم على تحريم عودها إليه والله تعالى لم يحرم عليه ذلك ، قال ابن عباس « وهل هو إلا كمن قال : قرأت سورة البقرة ثلاث مرات وقد قرأها واحدة فإن قوله ثلاث مرات يكون كاذبا » .

الثانية أن الله تعالى قصد من تعدد الطلاق التوسعة على الناس ؛ لأن المعاشر لا يدري تأثير مفارقة عشيره إياه ، فإذا طلق الزوج امرأته يظهر له الندم وعدم الصبر على مفارقتها ، فيختار الرجوع فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة بمجرد اللفظ من الرجعة ، تعطل المقصد الشرعى من إثبات حق المراجعة ، قال ابن رشد الحفيد ، فى البداية « وكأن الجمهور غلبوا حكم التغليظ فى الطلاق سدا للذريعة ولكن تبطل بذلك الرخصة الشرعية والرفق المقصود من قوله تعالى « لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » .

الثالثة قال ابن منيئ : إن الله تعالى يقول « أو تسريح بإحسان » وموقع الثلاث غير محسن ، لأن فيها ترك توسعة الله تعالى ، وقد يخرج هذا بقياس على غير مسألة فى المدونة : من ذلك قول الإنسان « مالى صدقة فى المساكين » قال مالك « يجزئه الثلث » .

الرابعة احتجوا بحديث ابن عباس فى الصحيحين « كان طلاق الثلاث فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وصدر من خلافة عمر طلقة واحدة » .

وأجاب عنه الجمهور بأن راويه طاووس وقد روى بقية أصحاب ابن عباس عنه أنه قال

من طلق امرأته ثلاثاً فقد عصى ربه ، وبانت منه زوجته ، وهذا يوهن رواية طاووس ، فإن ابن عباس لا يخالف الصحابة إلى رأى نفسه ، حتى قال ابن عبد البر رواية طاووس وهم وغلط ، وعلى فرض صحتها ، فالمراد أن الناس كانوا يوقعون طلاقاً واحدة بدل إيقاع الناس ثلاث تطليقات وهو معنى قول عمر « إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة » فلو كان ذلك واقفاً في زمن الرسول وأبي بكر لما قال عمر : إنهم استعجلوا ، ولا عابه عليهم ، وهذا جواب ضعيف ، قال أبو الوليد الباجي : الرواية عن طاووس بذلك صحيحة . وأقول : أما مخالفة ابن عباس لما رواه فلا يوهن الرواية كما تقرر في الأصول ، ونحن نأخذ بروايته وليس علينا أن نأخذ برأيه ، وأما ما تأولوه من أن المراد من الحديث أن الناس كانوا يوقعون طلاقاً واحدة بدل إيقاع الثلاث فهو تأويل غير صحيح ومناف لألفاظ الرواية ولقول عمر « فلو أمضيته عليهم » فإن كان إمضاؤه عليهم سابقاً من عهد الرسول لم يبق معنى لقوله « فلو أمضيته عليهم » وإن لم يكن إمضاؤه سابقاً لم يكن غير ماض حصل المقصود من الاستدلال .

الخامسة ما رواه الدارقطني أن ركانة بن عبد يزيد المطلبى طلق زوجته ثلاثاً في كلمة واحدة فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له : إنما هي واحدة أو إنما تلك واحدة فارتجعها . وأجاب عنه أنصار الجمهور بأنه حديث مضطرب ؛ لأنه روى أن ركانة طلق ، وفي رواية أن يزيد بن ركانة طلق وفي رواية طلق زوجته ثلاثاً وزاد في بعض الروايات أنه طلقها ثلاثاً وقال : أردت واحدة فاستحلفه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك .

وهو جواب واهٍ ؛ لأنه سواء صحت الزيادة أم لم تصح فقد قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالواحدة فيما فيه لفظ الثلاث ، ولا قائل من الجمهور بالتوهمية فالحديث حجة عليهم لا محالة إلا أن روايته ليست في مرتبة معتبرة من الصحة .

السادسة ما رواه الدارقطني في حديث تطليق ابن عمر زوجته حين أمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فإنه زاد فيه أنه طلقها ثلاثاً ولا شك أن معناه ثلاثاً في كلمة ، لأنها لو كانت طلاقاً صادفت آخر الثلاث لما جاز إرجاعها إليه ، ووجه الدليل أنه لما أمره أن يردها فقد عدها عليه واحدة فقط ، وهذا دليل ضعيف جداً لضعف الرواية ولكون مثل هذه الزيادة مما لا يغفل عنها رواة الحديث في كتب الصحيح كالوطأ وصحيح البخاري ومسلم . والحق أنه لا يقع إلا طلاقاً واحدة ولا يعتمد بقول المطلق ثلاثاً .

وذهب مقاتل وداود الظاهري في رواية عنه أن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع

طلاقاً بالمرّة ، واحتج بأن القرآن ذكر الطلاق المفرّق ولم يذكر المجموع فلا يلزم لأنه غير مذكور في القرآن. ولو احتج لهما بأنه منهي عنه والمنهي عنه فاسد لكان قريباً، لولا أن الفساد لا يعتري الفسوخ، وهذا مذهب شاذ وباطل، وقد أجمع المسلمون على عدم العمل به، وكيف لا يقع طلاقاً وفيه لفظ الطلاق .

وذهب ابن جبير وعطاء وابن دينار وجابر بن زيد إلى أن طلاق البكر ثلاثاً في كلمة يقع طلاقاً واحدة ، لأنه قبل البناء بخلاف طلاق المبنى بها وكأن وجه قولهم فيه: أن معنى الثلاث فيه كناية عن الينونة والطلقة قبل البناء تبينها الواحدة .

ووصف « زوجا غيره » تحذير للأزواج من الطلقة الثالثة ، لأنه بذكر المغايرة يتذكر أن زوجته ستصير لغيره كحديث الواعظ الذي اتعظ بقول الشاعر :

اليومَ عندك دَلُّها وحديثُها وغدا لغيرك زندها والمعصم

وأسند الرجمة إلى التفارقين بصيغة المفاعلة لتوقفها على رضا الزوجة بعد الينونة ثم علق ذلك بقوله « إن ظننا أن يقيم حدود الله » أي أن يسيرا في المستقبل على حسن المعاشرة وإلا فلا فائدة في إعادة الخصومات .

وحدود الله هي أحكامه وشرائعه، شبهت بالحدود لأن المكلف لا يتجاوزها فكأنه يقف عندها .

وحقيقة الحدود هي الفواصل بين الأرضين ونحوها وقد تقدم في قوله « إلا أن يخافا ألا يقيم حدود الله » والإقامة استمارة لحفظ الأحكام تبعاً لاستمارة الحدود إلى الأحكام كقولهم : نقض فلان غزله ، وأما قوله « وتلك حدود الله يبينها » فالبيان صالح لمناسبة المعنى الحقيقي والمجازي ؛ لأن إقامة الحد الفاصل فيه بيان للناظرين .

والمراد « يقوم يعلمون » ، الذين يفهمون الأحكام فهماً يهيئهم للعمل بها ، ويدراك مصالحها ، ولا يتحيلون في فهمها .

﴿ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ 230

الواو اعتراضية ، والجملة معترضة بين الجملتين : المطوفة إحداها على الأخرى ، وموقع هذه الجملة كموقع جملة « تلك حدود الله فلا تمقدوها » المتقدمة آنفاً .

وحدود الله، تقدم الكلام عليها قريبا .

وتبيين الحدود ذكرها للناس موضحة ، مفصلة ، معللة ، ويتملق قوله « لقوم يعلمون » بفعل بينها ، ووصف القوم بأنهم يعلمون صريح في التنويه بالذين يدركون ما في أحكام الله من المصالح ، وهو تمريض بالمشركين الذين يعرضون عن اتباع الإسلام . وإقحام كلمة « قوم » للإيدان بأن صفة العلم سجيتهن وملكة فيهم ، كما تقدم بيانه عند قوله تعالى « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار - إلى قوله - لَأَبْتَلْ لِقَوْمِ يَعْلَمُونَ » .

﴿ وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾

عطف على جملة « فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا » الآية عطف حكم على حكم ، وتشريع على تشريع ، لقصد زيادة الوصاة بحسن المعاملة في الاجتماع والفرقة ، وما تبع ذلك من التحذير الذي سيأتي بيانه .

وقوله « فبلغن أجلهن » مؤذن بأن المراد : « وإذا طلقتم النساء » طلاقا فيه أجل . والأجل هنا لما أضيف إلى ضمير النساء المطلقات علم أنه أجل معهود بالمضاف إليه . أعنى أجل الانتظار ، وهو العدة ، وهو التربص في الآية السابقة .

وبلوغ الأجل : الوصول إليه ، والمراد به هنا مشاركة الوصول إليه بإجماع العلماء ؛ لأن الأجل إذا انقضى زال التخيير بين الإمساك والتسريح ، وقد يطلق البلوغ على مشاركة الوصول ومقاربتة ، توسعا أى مجازا بالأول . وفي القاعدة الخامسة من الباب الثامن من معنى اللبيب ، أن العرب يعبرون بالفعل عن أمور : أحدها ، وهو الكثير المتعارف ، عن حصول الفعل ، وهو الأصل . الثانى : عن مشارفته نحو « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن » « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهن » أى يقاربون الوفاة ، لأنه حين الوصية .

الثالث: إرادته نحو « إذا قمت إلى الصلاة فاعسلوا » .

الرابع: القدرة عليه نحو « حقا علينا إنا كنا فاعلين » أى قادرين .

« والأجل » فى كلام العرب يطلق على المدة التى يمهل إليها الشخص فى حدوث حادث

معين ، ومنه قولهم : ضرب له أجلا « أيما الأجلين قضيت » .

والمراد بالأجل هنا آخر المدة ، لأن قوله « فبلغن » مؤذن بأنه وصول بعد مسير إليه ،

وأُسند بلفن إلى النساء لأنهن اللاتي ينتظرن انقضاء الأجل ، ليخرجن من حبس العدة ،

وإن كان الأجل للرجال والنساء معاً : للأوليين توسعة للمراجعة ، وللآخرات تحديداً للجَلِّ

للزواج .

وأضيف الأجل إلى ضمير النساء لهاته النكتة .

والقول فى الإمساك والتسريح مضى قريباً . وفى هذا الوجه تكرير الحكم المفاد بقوله

تعالى « فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسَن » فأجيب عن هذا بما قاله الفخر : إن الآية

السابقة أفادت التخيير بين الإمساك والتسريح ، فى مدة العدة ، وهذه أفادت ذلك التخيير

فى آخر أوقات العدة ، تذكيراً بالإمساك وتحريضاً على تحصيله ، ويستتبع هذا التذكير الإشارة

إلى الترغيب فى الإمساك ، من جهة إعادة التخيير بعد تقدم ذكره ، وذكر التسريح هنا مع

الإمساك ليظهر معنى التخيير بين أمرين وليتوسل بذلك إلى الإشارة إلى رغبة الشريعة فى

الإمساك ، وذلك بتقدمه فى الذكر ؛ إذ لو لم يذكر الأمران لما تأتى التقديم المؤذن بالترغيب

وعندى أنه على هذا الوجه أعيد الحكم ، وليبنى عليه ما قصد من النهى عن الضرر وما

تلا ذلك من التحذير والموعظة وذلك كله مما أبعد عن تذكره الجمل السابقة : التى اقتضى الحال

الاعتراض بها .

وقوله « أو سرحوهن بمعروف » قيد التسريح هنا بالمعروف ، وقيد فى قوله السالف أو

تسريح بإحسان ، بالإحسان للإشارة إلى أن الإحسان المذكور هناك ، هو عين المعروف الذى

يمرض للتسريح ، فلما تقدم ذكره لم يحتج هنا إلى الفرق بين قيده وقيد الإمساك . أو لأن

إعادة أحوال الإمساك والتسريح هنا لينبئ عليه النهى عن المضارة ، والنهى تخاف مضارته

بمنزلة بعيدة عن أن يطلب منه الإحسان ، فطلب منه الحق ، وهو المعروف الذى عدم المضارة

من فروعه ، سواء فى الإمساك أو فى التسريح ، ومضارة كل بما يناسبه .

وقال ابن عرفة : « تقدم أن المعروف أخف من الإحسان فلما وقع الأمر فى الآية الأخرى

بتسريحهم ، مقارنا للإحسان ، خيف أن يتوهم أن الأمر بالإحسان عند تسريحهم للوجوب فعقبه بهذا تنبيها على أن الأمر للندب لا للوجوب .

وقوله : « ولا تمسكوهن ضرارا » تصریح بمفهوم « فأمسكوهن بمعروف » إذ الضرار ضد المعروف ، وكأن وجه عطفه مع استفادته من الأمر بضده التشويه بذكر هذا الضد لأنه أكثر أضرار المعروف يقصده الأزواج المخالفون لحكم الإمساك بالمعروف ، مع ما فيه من التأكيد ، ونكتته تقرير المعنى المراد في الذهن بطريقتين غائمتا واحدة وقال الفخر : نكتة عطف النهي على الأمر بالضرر في الآية هي أن الأمر لا يقتضي التكرار بخلاف النهي ، وهذه التفرقة بين الأمر والنهي غير مسلمة ، وفيها نزاع في علم الأصول ، ولكنه بناها على أن الفرق بين الأمر والنهي هو مقتضى اللغة . على أن هذا المطف إن قلنا : إن المعروف في الإمساك حيثما تحقق اتقى الضرار ، وحيثما اتقى المعروف تحقق الضرار ، فيصير الضرار مساويا لنقيض المعروف ، فلنا أن نجعل نكتة المطف ، حينئذ ، لتأكيد حكم الإمساك بالمعروف : بطريق إثبات ، ونفى ، كأنه قيل : « ولا تمسكوهن إلا بالمعروف » ، كما في قول السموأل :

تسيل على حد الطَّبَاتِ تُفُوسُنَا وليست على غير الطَّبَاتِ تسيل

والضرار مصدر ضارٌّ ، وأصل هذه الصيغة أن تدل على وقوع الفعل من الجانبين ، مثل خاصم « وقد تستعمل في الدلالة على قوة الفعل مثل : عافاك الله ، والظاهر أنها هنا مستعملة للمبالغة في الضر ، تشبيها على من يقصده بأنه مفحش فيه . ونصب ضرارا على الحال أو المفعولية لأجله .

وقوله « لتعتدوا » جرَّ باللام ولم يعطف بالفاء ؛ لان الجر باللام هو أصل التعليل ، وحذف مفعول (تعتدوا) ليشمل الاعتداء عليهن ، وعلى أحكام الله تعالى ، فتكون اللام مستعملة في التعليل والمعاينة . والاعتداء على أحكام الله لا يكون علة للمسلمين ، فنزل منزلة العلة مجازا في الحصول ، تشبيها على المخالفين ، فحرف اللام مستعمل في حقيقته ومجازه .

وقوله « فقد ظلم نفسه » جعل ظلمهم نساءهم ظلما لأنفسهم ، لأنه يؤدي إلى اختلال المباشرة ، واضطراب حال البيت ، وفوات المصالح : بشغب الأذهان في الخاصمات . وظلم نفسه أيضا بعمريضا لعقاب الله في الآخرة .

﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ، وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ 231

عطف هذا النهي على النهي في قوله « ولا تمسكوهن ضرارا لاعتدوا » لزيادة التحذير من صنيعهم في تطويل العدة ، لقصد المضارة ، بأن في ذلك استهزاء بأحكام الله التي شرع فيها حق المراجعة ، مريداً رحمة الناس ، فيجب الحذر من أن يجعلوها هزواً ، وآيات الله هي ما في القرآن من شرائع المراجعة نحو قوله « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء - إلى قوله - « وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون » .

والهزء بضمين ، مصدر هزأ به إذا سخر ولعب ، وهو هنا مصدر بمعنى اسم المفعول ، أي لا تتخذوها مستهزأ به ، ولما كان المخاطب بهذا المؤمنين ، وقد علم أنهم لم يكونوا بالذين يستهزئون بالآيات ، تعين أن الهزء مراد به مجازة وهو الاستخفاف ، وعدم الرعاية ، لأن المستخف بالشئ المهم يعد لاستخفافه به ، مع العلم بأهميته ، كالساخر واللاعب . وهو تحذير للناس من التوصل بأحكام الشريعة إلى ما يخالف مراد الله ، ومقاصد شرعه ، ومن هذا التوصل المنهى عنه ، ما يسمى بالحيل الشرعية بمعنى أنها جارية على صور صحيحة الظاهر ، بمقتضى حكم الشرع ، كمن يهب ماله لزوج ليلة الحول ليتخلص من وجوب زكاته ، ومن أبعد الأوصاف عنها الوصف بالشرعية .

فالخاطبون بهذه الآيات محذرون أن يجعلوا حكم الله في العدة ، الذي قصد منه انتظار الندامة وتذكر حسن المعاشرة ، لعلهما يحملان المطلق على إمساك زوجته حرصاً على بقاء المودة والرحمة ، فيغيروا ذلك ويجعلوه وسيلة إلى زيادة النكابة ، وتقادم الشر والعداوة . وفي الموطأ أن رجلاً قال لابن عباس : إني طلقت امرأة مائة طلقة فقال له ابن عباس « بانت منك بثلاث ، وسمع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزواً » يريد أنه عمد إلى ما شرعه الله من عدد الطلاق ، بحكمة توقع الندامة مرة أولى وثانية ، فجعله سبب نكابة وتغليظ ، حتى اعتقد أنه يضيق على نفسه المراجعة إذ جعله مائة ، ثم إن الله تعالى بعد أن حذرهم دعاهم بالرغبة فقال

« واذكروا نعمة الله عليكم » فذكروا بما أنعم عليهم ، بعد الجاهلية ، بالإسلام ، الذي سماه نعمة كما سماه بذلك في قوله « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا » فكما أنعم عليكم بالانسلاخ عن تلك الضلالة ، فلا ترجعوا إليها بالتعاهد بعد الإسلام وقوله « وما أنزل عليكم من الكتب والحكمة » معطوف على نعمة ، وجملة « يعظكم به » حال ويجوز جملة مبتدأ ؛ وجملة « يعظكم » خبرا ، والكتاب : القرآن . والحكمة : العلم المستفاد من الشريعة ، وهو العبرة بأحوال الأمم الماضية وإدراك مصالح الدين ، وأسرار الشريعة ، كما قال تعالى ، بعد أن بين حكم الخمر والميسر « كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة » ومعنى إزال الحكمة أنها كانت حاصلة من آيات القرآن ، كما ذكرنا ، ومن الإيماء إلى الملل ، ومما يحصل أثناء ممارسة الدين ، وكل ذلك منزل من الله تعالى بالوحي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن فسر الحكمة بالسنة فقد فسر بها ببعض دلائلها .

والموعظة والوعظ : النصيح والتذكير بما يلين القلوب ، ويحذر الموعوظ .

وقوله « واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم » تذكير بالتقوى وبمراعاة علمهم بأن الله عليم بكل شيء تنزيلا لهم في حين مخالفتهم بأفعالهم لمقاصد الشريعة ، منزلة من يجهل أن الله عليم ، فإن العليم لا يخفى عليه شيء ، وهو إذا علم مخالفتهم لا يحول بين عقابه وبينهم شيء ، لأن هذا العليم قدير .

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَتَّكِخُنَّ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 232

المراد من هذه الآية مخاطبة أولياء النساء ، ألا يمنعهن من مراجعة أزواجهن ، بعد أن أمر المفارقين بإمساكهن بمعروف ورغبتهم في ذلك ، إذ قد علم أن المرأة إذا رأت الرغبة من الرجل الذي كانت تألفه وتعاشره لم تلبث أن تقرن رغبته برغبتها ، فإن المرأة سريعة

الاتصال قريبة القلب ، فإذا جاء منع فإنما يجيء من قبل الأولياء ولذلك لم يذكر الله ترغيب النساء في الرضا بمراجعة أزواجهن ونهى الأولياء عن منعهن من ذلك .

وقد عرف من شأن الأولياء في الجاهلية ، وما قاربها ، الأنفة من أصهارهم ، عند حدوث الشقاق بينهم وبين ولايائهم ، وربما رأوا الطلاق استخفافاً بأولياء المرأة وقلة أكرامهم ، فحملتهم الحمية على قصد الانتقام منهم عند ما يرون منهم ندامة ، ورغبة في المراجعة ، وقد روى في الصحيح أن البداح بن عاصم الأنصاري طلق زوجته بُجَيْلاً - بالتصغير وقيل بُجْلاً وقيل جميلة ابنة معقل بن يسار فلما انتقضت عدتها ، أراد مراجعتها ، فقال له أبوها معقل ابن يسار : « إنك طلقها طلاقاً له الرجعة ، ثم تركتها حتى انتقضت عدتها ، فلما خطبت إلى أتيتني تخطبها مع الخطاب ، والله لا أنكحتكها أبداً » فنزلت هذه الآية ، قال معقل « فكفرت عن يميني وأرجعتها إليه » وقال الواحدى : نزلت في جابر بن عبد الله كانت له ابنة عم طلقها زوجها وانتقضت عدتها ، ثم جاء يريد مراجعتها ، وكانت راغبة فيه ، فمنعه جابر من ذلك فنزلت .

والمراد من أجلهن هو العدة ، وهو يعضد أن ذلك هو المراد من نظيره في الآية السابقة ، وعن الشافعى « دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين » فجعل البلوغ ، في الآية الأولى ، بمعنى مشاركة بلوغ الأجل ، وجعله ، هنا ، بمعنى انتهاء الأجل .

جُملة « وإذا طلقتم النساء » عطف على « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف » الآية .

والخطاب الواقع في قوله « طلقتم » و« تمسكوهن » ينبئ أن يحمل على أنه موجه إلى جهة واحدة دون اختلاف التوجه ، فيكون موجهاً إلى جميع المسلمين ، لأن كل واحد صالح لأن يقع منه الطلاق ، إن كان زوجاً ، ويقع منه المضل ، إن كان ولياً ، والقرينة ظاهرة على مثله فلا يكاد يخفى في استعمالهم ، ولما كان المسند إليه أحد الفعلين ، غير المسند إليه الفعل الآخر ، إذ لا يكون الطلاق ممن يكون منه المضل ، ولا المكس ، كان كل فريق يأخذ من الخطاب ما هو به جدير ، فالمراد بقوله « طلقتم » أوقعتم الطلاق ، فهم الأزواج ، وبقوله « فلا تمسكوهن » النهى عن صدور المضل ، وهم أولياء النساء ، وجعل في الكشف الخطاب للناس عامة أي إذا وجد فيكم الطلاق ، وبلغ المطلقات أجلهن ، فلا يقع منكم المضل

ووجه تفسيره هذا بقوله «لأنه إذا وجد العضل بينهم وهم راضون كانوا في حكم المأضين». والعضل: المنع والحبس وعدم الانتقال، فنه عضلت المرأة بالتشديد إذا عسرت ولادتها وعضلت الدجاجة إذا نشب بيضها فلم يخرج، والمعضلة في الكلام: احتباس المعنى حتى لا يبدو من الألفاظ، وهو التعميد، وشاع في كلام العرب في منع الولي مولاته من النكاح. وفي الشرع هو المنع بدون وجه صلاح، فالأب لا يمد عاضلا برد كفاء أو اثنين، وغير الأب يمد عاضلا برد كفاء واحد.

وإسناد النكاح إلى النساء هنا لأنه هو المضول عنه، والمراد بأزواجهن طالبو المراجعة بعد انقضاء العدة، وسماهن أزواجا مجازا باعتبار ما كان، لقرب تلك الحالة، وللإشارة إلى أن المنع ظلم؛ فإنهم كانوا أزواجا لمن من قبل، فهم أحق بأن يرجعن إليهم. وقوله «إذا تراضوا بينهم بالمعروف» شرط للنهي؛ لأن الولي إذا علم عدم التراضي بين الزوجين، ورأى أن المراجعة ستمعود إلى دخل وفساد فله أن يمنع مولاته، نصحا لها، وفي هذا الشرط إيماء إلى علة النهي: وهي أن الولي لا يحق له منعها، مع تراضي الزوجين بعود الماشرة، إذ لا يكون الولي أدرى بميلها منها، على حد قولهم، في المثل المشهور «رضي الخصمان ولم يرض القاضي».

وفي الآية إشارة إلى اعتبار الولاية للمرأة في النكاح، بناء على غالب الأحوال يومئذ؛ لأن جانب المرأة جانب ضعيف، مطموع فيه، معصوم عن الاتمهات، فلا يليق تركها تتولى مثل هذا الأمر بنفسها؛ لأنه يناق نفاستها وضعفها، فقد يستخف بحقوقها الرجال، حرصا على منافعهم وهي تضعف عن المعارضة.

ووجه الإشارة: أن الله أشار إلى حقين: حق الولي، بالنهي عن العضل؛ إذ لو لم يكن الأمر بيده، لما نهى عن منعه، ولا يقال: نهى عن استعمال ما ليس بحق له؛ لأنه لو كان كذلك لكان النهي عن البني والمدوان كافيا، ولجئ بصيغة «ما يكون لكم» ونحوها وحق المرأة في الرضا ولأجله أسند الله النكاح إلى ضمير النساء، ولم يقل: أن تنكحوهن أزواجهن، وهذا مذهب مالك، والشافعي، وجهور فقهاء الإسلام، وشذ أبو حنيفة في المشهور عنه فلم يشترط الولاية في النكاح، واحتج له الجصاص بأن الله أسند النكاح هنا للنساء وهو استدلال بعيد عن استعمال العرب في قولهم: نكحت المرأة، فإنه بمعنى تزوجت

دون تفصيل بكيفية هذا الزوج ؛ لأنه لا خلاف في أن رضا المرأة بالزوج هو العقد المسمى بالنكاح ، وإنما الخلاف في اشتراط مباشرة الولي لذلك دون جبر ، وهذا لا ينافيه إسناد النكاح إليهن ، أما ولاية الإيجاب فليست من غرض هذه الآية ؛ لأنها واردة في شأن الأباي ولا جبر على أيم باتفاق العلماء .

وقوله « ذلك يوعظ به » إشارة إلى حكم النهي عن العضل ، وإفراد الكاف مع اسم الإشارة مع أن المخاطب جماعة ، رهيا لتناسي أصل وضعها من الخطاب إلى ما استعملت فيه من معنى بعد المشار إليه فقط ، فأفرادها في أسماء الإشارة هو الأصل ، وأما جمعها في قوله « ذلكم أزكى لكم » فتجديد لأصل وضعها .

ومعنى أزكى وأطهر أنه أوفر للعرض ، وأقرب للخير ، فأزكى دال على النماء والوفر ، وذلك أنهم كانوا يعضلونهن حمية وحفاظا على المروءة من لحاق ما فيه شائبة الخطيئة ، فأعلمهم الله أن عدم العضل أوفر للعرض ؛ لأن فيه سميا إلى استبقاء الود بين العائلات التي تقاربت بالصهر والنسب ؛ فإذا كان العضل إياية للضميم ، فالإذن لهن بالمراجعة حلم وعفو ورفاء الحال وذلك أنقع من إياية الضيم .

وأما قوله : « أطهر » فهو معنى أنزه ، أي أنه أقطع لأسباب العداوات والإحن والأحقاد بخلاف العضل الذي قصدتم منه قطع العود إلى الخصومة ، وماذا تضر الخصومة في وقت قليل يعقبها رضا ما تضر الإحن الباقية ، والعداوات المتأصلة ، والقلوب المحرقة .

ولك أن تجعل « أزكى » بالمعنى الأول ، ناظرا لأحوال الدنيا ، وأطهر بمعنى فيه السلامة من الذنوب في الآخرة ، فيكون أطهر مسلوب المفاضلة ، جاء على صيغة التفضيل للمزاوجة مع قوله أزكى .

وقوله « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » تذييل ، وإزالة لاستغرابهم حين تلقى هذا الحكم ، لمخالفته لمعاداتهم القديمة ، وما اعتقدوا نفعا وصلاحا وإبقاء على أعراضهم ، فعلمهم الله أن ما أمرهم به ونهاهم عنه هو الحق ، لأن الله يعلم النافع ، وهم لا يعلمون إلا ظاهرا ، ففعل يعلم محذوف أي والله يعلم ما فيه كمال زكائكم وطهارتكم ؛ وأنتم لا تعلمون ذلك .

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْتِمِ الرِّضَاعَ
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا
لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ
أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ
تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ
وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ 233

انتقال من أحكام الطلاق والبنونة ؛ فإنه لما نهى عن العزل ، وكانت بعض المطلقات
لهن أولاد في الرضاعة ويتمتع عليهن الزوج وهن مرضعات ؛ لأن ذلك قد يضر بالأولاد ، ويقلل
رغبة الأزواج فيهن ، كانت تلك الحالة ماثراً خلاف بين الآباء والأمهات ، فلذلك ناسب التعرض
لوجه الفصل بينهم في ذلك ، فإن أمر الإرضاع مهم ، لأن به حياة النسل ، ولأن تنظيم أمره
من أهم شئون أحكام العائلة . واعلم أن استخلاص معاني هذه الآية من أعقد ما عرض
للمفسرين .

الجملة « والوالدات يرضعن » معطوفة على جملة « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا
تعضوهن » والمناسبة غير خفية . والوالدات عام ، لأنه جمع معرف باللام ، وهو هنا مراد
به خصوص الوالدات من المطلقات بقرينة سياق الآي التي قبلها من قوله : « والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ولذلك وصلت هذه الجملة بالعطف للدلالة على اتحاد السياق ،
فقوله : والوالدات معناه : والوالدات منهن ، أي من المطلقات المتقدم الإخبار عنهن في
الآي الماضية ، أي المطلقات اللاتي لهن أولاد في سن الرضاعة ، ودليل التخصيص أن الخلاف
في مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم ، إلا بعد الفراق ، ولا يقع في حالة العصمة ؛ إذ من
العادة المعروفة عند العرب ومعظم الأمم أن الأمهات يرضعن أولادهن في مدة العصمة ، وأنهن
لا تمتنع منه من تمتنع إلا لسبب طلب الزوج بزواج جديد ، بعد فراق والد الرضيع ؛ فإن المرأة
المرضع لا يرغب الأزواج فيها ؛ لأنها تشتغل برضيعها عن زوجها في أحوال كثيرة .

وجملة يرضعن» خبر مراد به التشريع، وإثبات حق الاستحقاق، وليس بمعنى الأمر للوالدات والإيجاب عليهن؛ لأنه قد ذكر بعد أحكام المطلقات، ولأنه عقب بقوله « وإن أردتم أن تسترضعوا » فإن الضمير شامل للاباء والأمهات، على وجه التغليب، كما يأتي، فلا دلالة في الآية على إيجاب إرضاع الولد على أمه، ولكن تدل على أن ذلك حق لها، وقد صرح بذلك في سورة الطلاق بقوله « وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى » ولأنه عقب بقوله « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » وذلك أجر الرضاعة، والزوجة في العصمة ليس لها نفقة وكسوة لأجل الرضاعة، بل لأجل العصمة.

وقوله « أولادهن » صرح بالمفعول، مع كونه معلوما، إيماء إلى أحقية الوالدات بذلك وإلى ترغيبهن فيه؛ لأن في قوله « أولادهن » تذكيرا لهن بداعي الحنان والشفقة، فلي هذا التفسير، وهو الظاهر من الآية، والذي عليه جمهور السلف: ليست الآية واردة إلا لبيان إرضاع المطلقات أولادهن، فإذا رامت المطلقة إرضاع ولدها، فهي أولى به، سواء كانت بغير أجر أم طلبت أجر مثلها، ولذلك كان المشهور عن مالك: أن الأب إذا وجد من ترضع له غير الأم بدون أجر، وبأقل من أجر المثل، لم يجب إلى ذلك، كما سنينه، ومن العلماء من تأول الوالدات على العموم، سواء كن في العصمة، أو بعد الطلاق. كما في القرطبي، والبيضاوي ويظهر من كلام ابن القيس في أحكام القرآن: أن هذا قول مالك. وقال ابن رشد في البيان والتحصيل: إن قوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن »، محمول على عمومته في ذات الزوج وفي المطلقة مع عسر الأب، ولم ينسبه إلى مالك، ولذلك قال ابن عطية: « قوله « يرضعن » خبر معناه الأمر على الوجوب لبعض الوالدات، والأمر على الندب والتخيير لبعضهن » وتبعم البيضاوي: وفي هذا استعمال صيغة الأمر في القدر المشترك، وهو مطلق الطلب، ولا داعي إليه. والظاهر أن حكم إرضاع الأم ولدها في العصمة يستدل له بغير هذه الآية، ومما يدل على أنه ليس المراد الوالدات اللاتي في العصمة، قوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن » الآية، فإن اللاتي في العصمة لهن النفقة والكسوة بالأصالة.

والحول في كلام العرب: العام، وهو مشتق من تحول دورة القمر أو الشمس في فلكه من مبدأ مصطلح عليه، إلى أن يرجع إلى السميت الذي ابتدأ منه، فتلك المدة التي ما بين المبدأ والمرجع تسمى حولا.

وحول العرب قرى وكذلك أقره الإسلام .

ووصف الحولين بكاملين ، تأكيد لرفع توهم أن يكون المراد حولا وبعض الثانى ؛ لأن إطلاق التثنية والجمع ، فى الأزمان والأسنان ، على بمض الدلول ، إطلاق شائع عند العرب ، فيقولون : هو ابن سنتين : ويريدون سنة وبعض الثانية ، كما مر فى قوله « الحج أشهر معلومات » .

وقوله « لمن أراد أن يتم الرضاعة » ، قال فى الكشف : « بيان لمن توجه إليه الحكم كقوله : هيت لك ، فك بيان للمهيئت له أى هذا الحكم لمن أراد أن يتم الإرضاع » أى فهو خبر مبتدأ محذوف ، كما أشار إليه ، بتقدير هذا الحكم لمن أراد . قال التفتازانى : « وقد يصرح بهذا المبتدأ فى بعض التراكيب كقوله تعالى « ذلك لمن خشى العنت منكم » وما صدق من هنا من يهيمه ذلك : وهو الأب ، والأم ، ومن يقوم مقامهما ، من ولى الرضيع ، وحاضنه . والمعنى : أن هذا الحكم يستحقه من أراد إتمام الرضاعة ، وأباه الآخر ، فإن أراد ما عدم إتمام الرضاعة فذلك معلوم من قوله « فإن أراد فصالا » الآية .

وقد جعل الله الرضاع حولين ، رعيما لكونهما أقصى مدة يحتاج فيها الطفل للرضاع إذا عرض له ما اقتضى زيادة إرضاعه ، فأما بعد الحولين فليس فى نمائه ما يصلح له الرضاع بعد ، ولما كان خلاف الأبوين فى مدة الرضاع لا ينشأ إلا عن اختلاف النظر فى حاجة مزاج الطفل إلى زيادة الرضاع ، جعل الله القول لمن دعا إلى الزيادة ، احتياطاً لحفظ الطفل . وقد كانت الأم فى عصور قلة التجربة ، وانعدام الأطباء ، لا يهتدون إلى ما يقوم للطفل مقام الرضاع ؛ لأنهم كانوا إذا فطموه أعطوه الطعام ، فكانت أممجة بعض الأطفال بحاجة إلى تطويل الرضاع ، لعدم القدرة على هضم الطعام وهذه عوارض تختلف . وفى عصرنا أصبح الأطباء يعتاضون لبعض العصيان بالإرضاع الصناعى ، وهم مع ذلك مجمعون على أنه لا أصلح للصبي من لبن أمه ، ما لم تكن بها عاهة أو كان اللبن غير مستوف الأجزاء التى بها تمام تغذية أجزاء بدن الطفل ، ولأن الإرضاع الصناعى يحتاج إلى فرط حذر فى سلامة اللبن من العفونة : فى قوامه ، وإنائه .

وبلاد العرب شديدة الحرارة فى غالب السنة ؛ ولم يكونوا يحسنون حفظ أطعمتهم من التفتن بالمسك ، فربما كان فطام الأبناء فى العام أو ما يقرب منه يجر مضار للرضعاء ،

وللأمزجة في ذلك تأثير أيضا. وعن ابن عباس أن التقدير بالحولين للولد الذي يمكث في بطن أمه ستة أشهر، فإن مكث سبعة أشهر، فرضاعه ثلاثة وعشرون شهرا، وهكذا زيادة كل شهر في البطن ينقص شهر من مدة الرضاعة. حتى يكون لمدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا؛ لقوله تعالى «وحمله وفصاله ثلاثون شهرا»، وفي هذا القول منزع إلى تحكيم أحوال الأمزجة؛ لأنه «بمقدار ما تنقص مدة مكثه في البطن، تنقص مدة نضج مزاجه». والجمهور على خلاف هذا وأن الحولين غاية لإرضاع كل مولود. وأخذوا من الآية أن الرضاع المعتبر هو ما كان في الحولين، وأن ما بعدها لا حاجة إليه، فلذلك لا يجاب إليه طالبه.

وعبر عن الوالد بالمولود له، إيماء إلى أنه الحقيق بهذا الحكم؛ لأن منافع الولد منجزة إليه، وهو لاحق به ومعتز به في القبيلة، حسب مصطلح الأمم، فهو الأجدر بإعاشته، وتقويم وسائلها. والرزق: النفقة، والكسوة: اللباس، والمعروف: ما تعارفه أمثالهم وما لا يحجب بالأب. والمراد بالرزق والكسوة هنا، ما تأخذه الرضيع، أجرا عن إرضاعها، من طعام ولباس لأنهم كانوا يجعلون للمراضع كسوة ونفقة، وكذلك غالب إجاراتهم؛ إذ لم يكن أكثر قبائل العرب أهل ذهب وفضة، بل كانوا يتعاملون بالأشياء، وكان الأجراء لا يرغبون في الدرهم والدينار، وإنما يطلبون كفاية ضرورتهم، وهي الطعام والكسوة، ولذلك أحال الله تقديرهما على المعروف عندهم من مراتب الناس وسعتهم، وعقبه بقوله «لا تكاف نفس إلا وسعها». وجل: «لا تكاف نفس إلا وسعها» - إلى قوله: ولا مولود له بولده «معارضات بين جملة «وعلى المولود» وجملة «وعلى الوارث» فوق جملة «لا تكاف نفس إلا وسعها» تعليل لقوله بالمعروف» وموقع جملة «لا تضار ولدة» إلى آخرها موقع التعليل أيضا، وهو اعتراض يفيد أصولا عظيمة للتشريع ونظام الاجتماع.

والتكليف تفعيل: بمعنى جعله ذا كلفة، والكلفة: المشقة، والتكاف: التمرض لما فيه مشقة، ويطلق التكليف على الأمر بفعل فيه كلفة، وهو اصطلاح شرعي جديد.

والوسع، بثلاث الواو، الطاقة، وأصله من وسع الإناء الشيء إذا حواه ولم يبق منه شيء، وهو ضد ضاق عنه، والوسع هو ما يسهه الشيء فهو بمعنى المفعول، وأصله استمارة؛

لأن الزمخشري - في الأساس - ذكر هذا المعنى في المجاز ، فكأنهم شبهوا تحمل النفس عملاً ذامشقة باتساع الظرف للمحوى ، لأنهم ما احتاجوا لإفادة ذلك إلا عند ما يتوهم الناظر أنه لا يسمه ، فن هنا استعير للشاق البالغ حد الطاقة .

فالوسع إن كان بكسر الواو فهو فعل بمعنى مفعول كذبح ، وإن كان بضمها فهو مصدر كالصالح والبرء - صار بمعنى المفعول ، وإن كان بفتحها فهو مصدر كذلك بمعنى المفعول كالخلق والدرس . والتكليف بما فوق الطاقة منفي في الشريعة .

وبني فعل تكلف للنائب : ليحذف الفاعل ، فيفيد حذفه عموم الفاعلين ، كما يفيد وقوع نفس ، وهو نكرة في سياق النفي ، عموم المفعول الأول لفعل تكلف : وهو الأنفس المكلفة ، وكما يفيد حذف المستثنى في قوله « إلا وسعها » عموم المفعول الثاني لفعل تكلف ، وهو الأحكام المكلف بها ، أى لا يكلف أحد نفساً إلا وسعها ، وذلك تشريع من الله للأمة بأن ليس لأحد أن يكلف أحداً إلا بما يستطيعه ، وذلك أيضاً وعد من الله بأنه لا يكلف في التشريع الإسلامى إلا بما يستطاع : في العامة ، والخاصة ، فقد قال في آيات ختام هذه السورة « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » .

والآية تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق ، في شريعة الإسلام ، وسيأتى تفصيل هذه المسألة عند قوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » في آخر السورة .

وجملة « لا تضار والدة بولدها » اعتراض ثان ، ولم تعطف على التي قبلها تنبيهاً على أنها مقصودة لذاتها ، فإنها تشريع مستقل ، وليس فيها معنى التعليل الذي في الجملة قبلها بل هي كالتفريع على جملة لا تكلف نفس إلا وسعها ؛ لأن إدخال الضر على أحد ، بسبب ما هو بضمة منه ، يكاد يخرج عن طاقة الإنسان ؛ لأن الضرار تضيق عنه الطاقة ، وكونه بسبب من يترقب منه أن يكون سبب تقع أشد المآل على النفس ، فكان ضره أشد .

ولذلك اختير لفظ الوالدة هنا ، دون الأم : كما تقدم في قوله « يرضعن أولادهن » وكذلك القول في « ولا مولود له بولده » وهذا الحكم عام في جميع الأحوال من فراق ، أو دوام عصمة ، فهو كالتدليل ، وهو نهى لها عن أن يكلف أحدها الآخر ما هو فوق طاقته ، ويستغل ما يعلمه من شفقة الآخر على ولده فيفترض ذلك لإجراجه ، والإشفاق عليه .

وفي المدونة : عن ابن وهب عن الليث عن خالد بن يزيد عن زيد بن أسلم في قوله تعالى « لا تضار والدته بولدها » الآية « يقول ليس لها أن تلقى ولدها عليه ، ولا يجد من يرضعه ، وليس له أن يتزع منها ولدها ، وهي تحب أن ترضعه » وهو يؤيد ما ذكرناه .

وقيل : الباء في قوله « بولدها وبولده » باء الإلصاق وهي لتعدية تضار فيكون مدخول الباء مفعولا في المعنى لفعل تضار وهو مسلوب المفاعلة مراد منه أصل الضر ، فيصير المعنى : لا تضر الوالدة ولدها ولا الولود له ولده أى لا يكن أحد الأبوين بتعمته وتحميحه سببا في إلحاق الضر بولده أى سببا في إلجاء الآخر إلى الامتناع مما يعين على إرضاع الأم ولدها فيكون في استرضاع غير الأم تعريض المولود إلى الضر ونحو هذا من أنواع التفريط .

وقرأ الجمهور : لا تضار بفتح الراء مشددة على أن لا حرف نهى وتضار مجزوم بلا الناهية والفتحة للتخلص من التقاء الساكنين الذى نشأ عن تسكين الراء الأولى ليقاوى الإدغام وتسكين الراء الثانية للجزم وحرك بالفتحة لأنها أخف الحركات . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع الراء على أن لا حرف نفي والكلام خبر في معنى النهى ، وكلتا القراءتين يجوز أن تكون على نية بناء الفعل للفاعل بتقدير : لا تضار بکسر الراء الأولى وبنائه للنائب بتقدير فتح الراء الأولى ، وقرأه أبو جعفر بسكون الراء مخففة مع إشباع المد كذا نقل عنه في كتب القراءات والظاهر أنه جملة من ضار يضير لا من ضار المضاعف . ووقع في الكشف أنه قرأ بالسكون مع التشديد على نية الوقف أى إجراء للوصول مجرى الوقف ولذلك راعى التقاء الساكنين .

وقوله « وعلى الوارث مثل ذلك » معطوف على قوله « وعلى المولود له رزقهن » وليس معطوفا على جملة « لا تضار والدته » لأن جملة لا تضار معترضة ، فإنها جاءت على الأسلوب الذى جاءت عليه جملة « لا تكلف نفس إلا وسعها » التى هى معترضة بين الأحكام لا محالة لوقوعها موقع الاستئناف من قوله بالمعروف ، ولما جاءت جملة لا تضار بدون عطف علمنا أنها استئناف ثان مما قبله ثم وقع الرجوع إلى بيان الأحكام بطريق العطف ، ولو كان المراد العطف على المستأنفات المعترضات لجرى بالجملة الثالثة بطريق الاستئناف .

وحقيقة الوارث هو من يصير إليه مال الميت بعد الموت بحق الإرث . والإشارة بقوله « ذلك » إلى الحكم المتقدم وهو الرزق والكسوة بقرينة دخول على عليه الدالة على أنه عديل لقوله « وعلى المولود له رزقهن » وجوز أن يكون ذلك إشارة إلى النهي عن الإضرار المستفاد

من قوله « لا تضار وَلَدَةٌ بولدها » كما سيأتي « وهو بعيد عن الاستعمال ؛ لأنه لما كان الفاعل محذوفاً وحكم الفعل في سياق النهي كما هو في سياق النفي علم أن جميع الإضرار منهى عنه أياً ما كان فاعله ، على أن الإضرار منهى عنه فلا يحسن التعبير عنه بلفظ على الذي هو من صيغ الإلزام والإيجاب ، على أن ظاهر المثل إنما ينصرف للمائلة الذوات وهي النفقة والكسوة للمائلة الحكم وهو التحريم .

وقد علم من تسمية المفروض عليه الإنفاق والكسوة وارثاً أن الذي كان ذلك عليه مات ، وهذا إيجاز . والمعنى : فإن مات المولود له فعل وارثه مثل ما كان عليه فإن على الواقعة بعد حرف العطف هنا ظاهرة في أنها مثل على التي في المعطوف عليه .

فالظاهر أن المراد وارث الأب وتكون أل عوضاً عن المضاف إليه كما هو الشأن في دخول أل على اسم غير معهود ولا مقصود جنسه وكان ذلك الاسم مذكوراً بعد اسم يصلح لأن يضاف إليه كما قال تعالى « لئن لم ينته لنسفنا بالناسية » وكما قال « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى » أى نهى نفسه ؛ فإن الجنة هي مأواه ، وقول إحدى نساء حديث أم زرع « زوجي : المسُّ مَسُّ أَرْنبٍ والريِّح ريح زَرْبٍ » وما سماه الله تعالى وارثاً إلا لأنه وارث بالفعل لا من يصلح لأن يكون وارثاً على تقدير موت غيره ؛ لأن اسم الفاعل إنما يطلق على الحال ما لم تقم قرينة على خلافه فما قال « وعلى الوارث » إلا لأن الكلام على الحق تعليق بهذا الشخص في تركة الميت وإلا لقال : وعلى الأقارب أو الأولياء مثل ذلك على أنه يكون كلاماً تأكيداً حينئذ ؛ لأن تحريم الإضرار المذكور قبله لم يذكر له متعلق خاص ؛ فإن فاعل تضار محذوف . والنهي دال على منع كل إضرار يحصل للوالدة فما فائدة إعادة تحريم ذلك على الوارث كما قدمناه آنفاً .

واتفق علماء الإسلام على أن ظاهر الآية غير مراد ؛ إذ لا قائل بوجوب نفقة الموضع على وارث الأب سواء كان إيجابها على الوارث في المال الموروث بأن تكون مبدأة على الموارث للإجماع على أنه لا يبدأ إلا بالتجهيز ثم الدين ثم الوصية ، ولأن الرضيع له حظه في المال الموروث وهو إذا صار ذا مال لم تجب نفقته على غيره أم كان إيجابها على الوارث لولم يسعها المال الموروث فيكمّل من يده ، ولذلك طرّقوا في هذا باب التأويل إما تأويل معنى الوارث وإما تأويل مرجع الإشارة وإما كليهما . فقال الجمهور : المراد وارث الطفل أى من لو مات

الطفل : لورثه هو . روى عن عمر بن الخطاب وقتادة والسدى والحسن ومجاهد وعطاء وإسحاق وابن أبي ليلي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل فيتقرر بالآية، أن النفقة واجبة على قرابة الرضيع وهم بالضرورة قرابة أبيه أى إذا مات أبوه ولم يترك مالا : تجب نفقة الرضيع على الأقارب . على حسب قربهم فى الإرث ويجرى ذلك على الخلاف فى توريث ذى الرحم المحرم فهؤلاء يرون حقا على القرابة إتفاق العاجز فى ما لهم كما أنهم يرثونه إذا ترك مالا فهو من المواساة الواجبة مثل الدية وقال الضحاك وقبيصة بن ذؤيب وبشير بن نصر قاضى عمر ابن عبد العزيز : المراد وارث الأب وأريد به نفس الرضيع . فالعنى : أنه إذا مات أبوه وترك مالا فنفقته من إرثه . ويتجه على هذا أن يقال : ما وجه العدول عن التعبير بالولد إلى التعبير بالوارث ؟ فنجيب بأنه للإيماء إلى أن الأب إنما وجبت عليه نفقة الرضيع لعدم مال للرضيع ، فلهذا لما اكتسب مالا وجب عليه فى ماله ؛ لأن غالب أحوال الصغار ألا تكون لهم أموال مكتسبة سوى الميراث ، وهذا تأويل بعيد ؛ لأن الآية تكون قد تركت حكم من لا مال له . وقيل : أريد بالوارث المعنى المجازى وهو الذى يبقى بعد انعدام غيره كما فى قوله تعالى « ونحن الوارثون » يعنى به أم الرضيع . قاله سفيان فتكون النفقة على الأم قال التفتازانى فى شرح الكشف « وهذا قلق فى هذا المقام إذ ليس لقولنا : فالنفقة على الأب وعلى من بقى من الأب والأم معنى يعتد به » يعنى أن إرادة الباقي تشمل صورة ما إذا كان الباقي الأب ولا معنى لمعطفه على نفسه بهذا الاعتبار .

وفى المدونة عن زيد بن أسلم وربيعة أن الوارث هو ولى الرضيع عليه مثل ما على الأب من عدم المضارة ، هذا كله على أن الآية محكمة لا منسوخة وأن المشار إليه بقوله « مثل ذلك » هو الرزق والكسوة . وقال جماعة : الإشارة بقوله « مثل ذلك » راجعة إلى النهى عن المضارة . قال ابن عطية : وهو لملك وجميع أصحابه والشعبى والزهرى والضحاك اهـ :

وفى المدونة فى ترجمة ما جاء فىمن تلزم النفقة من كتاب إرخاء الستور عن ابن القاسم قال مالك « وعلى الوارث مثل ذلك » أى ألا يضار . واختاره ابن العربى بأنه الأصل فقال القرطبي : يعنى فى الرجوع إلى أقرب مذكور ، ورجحه ابن عطية بأن الأمة أجمعت على ألا يضار الوارث . واختلفوا : هل عليه رزق وكسوة اهـ يعنى مورد الآية بما هو مجمع على حكمه ويترك ما فيه الخلاف « وهنالك تأويل بأنها منسوخة . رواه أسد بن الفرات عن ابن القاسم

عن مالك قال : « قول الله عز وجل ودع على الوارث مثل ذلك » هو منسوخ فقال النحاس « ما علمت أحدا من أصحاب مالك يبين ما الناسخ ، والذي يبينه أن يكون الناسخ لها عند مالك أنه لما أوجب الله للمتوفى عنها زوجها نفقة حول ، والسكنى من مال المتوفى ، ثم نسخ ذلك نسخ أيضا عن الوارث » يريد أن الله لما نسخ وجوب ذلك في تركة الميت نسخ كل حق في التركة بعد الميراث ، فيكون الناسخ هو الميراث ، فإنه نسخ كل حق في المال على أولياء الميت .

وعندي أن التأويل الذي في مدونة سحنون بعيد ، لما تقدم آتفا ، وأن ما نحاه مالك في رواية أسد بن الفرات عن ابن القاسم هو التأويل الصحيح ، وأن الناسخ على ظاهر المراد منه ، والناسخ لهذا الحكم هو إجماع الأمة على أنه لا حق في مال الميت ، بعد جهازه وقضاء دينه ، وتنفيذ وصيته ، إلا الميراث فنسخ بذلك كل ما كان مأمورا به أن يدفع من مال الميت مثل الوصية في قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين » الآية ، ومثل الوصية بسكنى الزوجة وإتفاقها في قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم » ونسخ منه حكم هذه الآية وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا وصية لوارث » هذا إذا حمل الوارث في الآية على وارث الميت أي إن ذلك حق على جميع الورثة أي كانوا بمعنى أنه مبدأ الموارث . وإذا حمل الوارث على من هو بحيث يرث الميت لو ترك الميت مالا ، أعنى قريبه ، بمعنى أن عليه إتفاق ابن قريبه ، فذلك منسوخ بوضع بيت المال وذلك أن هذه الآية شرعت هذا الحكم ، في وقت ضعف المسلمين ، لإقامة أود نظامهم بترية أطفال فقرائهم ، وكان أولى المسلمين بذلك أقربهم من الطفل فكم كان يرث قريبه ، لو ترك مالا ولم يترك ولدا ، فكذلك عليه أن يـ م بيـنة ، كما كان حكم القبيلة في الجاهلية ، في ضم أيتامهم ، ودفع ديانتهم ، فلما اعتز الإسلام وصار لجامعة المسلمين مال ، كان حقا على جماعة المسلمين القيام بترية أبناء فقرائهم . وفي الحديث الصحيح « من ترك كلاً ، أو ضياعاً ، فعلى ، ومن ترك مالا ، فلوارثه » ولا فرق بين إطعام الفقير وبين إرضاعه ، وما هو إلا نفقة ، ومثله وضع بيت المال .

وقوله « فإن أرادوا فصلاً » عطف على قوله « يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » لأنه متفرع عنه ، والضمير عائد على الوالدة والمولود له : الواقفين في الجمل قبل هذه .

والفصال: الفطام عن الإرضاع ، لأنه فصل عن ثدى مرضعه . وعن في قوله « عن تراض » متعلقة بأرادا أى إرادة ناشئة عن التراضى ، إذ قد تكون إرادتهما صورية أو يكون أحدهما في نفس الأمر مرغما على الإرادة ، بخوف ، أو اضطرار . وقوله « وتشاور » هو مصدر شاور إذا طلب المشورة . والمشورة قيل مشتقة من الإشارة لأن كل واحد من المتشاورين يشير بما يراه نافعا فلذلك يقول المستشير لمن يستشير « بماذا تشير على » كأن أصله أنه يشير للأمر الذى فيه النفع ، مشتق من الإشارة باليد ، لأن الناصح المدبر كالذى يشير إلى الصواب ويعينه له من لم يهتد إليه ، ثم عدى بعلى لما ضمن معنى التدبير ، وقال الراغب : إنها مشتقة من شار العسل إذا استخرجه ، وأيا ما كان اشتقاقها فعناها إبداء الرأى فى عمل يريد أن يعمل من يشاور وقد تقدم الكلام عليها ، عند قوله تعالى « وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة » وسيجيء الكلام عليها عند قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » فى سورة آل عمران ، وعطف التشاور على التراضى تعلما للزوجين شئون تدبير العائلة ، فإن التشاور يظهر الصواب ويحصل به التراضى

وأفاد بقوله « فلا جناح عليهما » أن ذلك مباح ، وأن حق إرضاع الحولين مراعى فيه حق الأبوين وحق الرضيع ، ولما كان ذلك يختلف باختلاف أضرحة الرضعاء جعل اختلاف الأبوين دليلا على توقع حاجة الطفل إلى زيادة الرضاع ، فأعمل قول طالب الزيادة منهما ، كما تقدم ، فإذا تشاور الأبوان وتراضيا ، بعد ذلك ، على الفصال كان تراضيهما دليلا على أنهما رأيا من حال الرضيع ما يفنيه عن الزيادة ، إذ لا يظن بهما التماثل على ضرر الولد ، ولا يظن إخفاء المصلحة عليهما ، بعد تشاورهما ، إذ لا يخفى عليهما حال ولدهما .

. وقوله « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم » انتقال إلى حالة إرضاع الطفل غير والدته ، إذا تمرد على الوالدة إرضاعه ، لمرضها ، أو تزوجها أو إن أبت ذلك حيث يجوز لها الإباء ، كما تقدم فى الآية السابقة ، أى إن أردتم أن تطلبوا الإرضاع لأولادكم فلا إثم فى ذلك ، والمحاطب بأردتم: الأبوان باعتبار تعدد الأبوين فى الأمة وليس المخاطب خصوص الرجال ، لقوله تعالى فيما سبق « والوالدات يرضعن أولادهن » فلم السامع أن هذا الحكم خاص بحالة تراضى الأبوين على ذلك لعذر الأم ، وبحالة فقد الأم . وقد علم من قوله « فلا جناح عليكم » أن حالة التراضى هى المقصودة أولا ، لأن نقي الجناح مؤذن بتوقعه ،

وإنما يتوقع ذلك إذا كانت الأم موجودة ، وأريد صرف الابن عنها إلى مرضع أخرى ، لسبب مصطلح عليه ، وهما لا يريدان ذلك إلا حيث يتحقق عدم الضر للابن ، فلو علم ضر الولد لم يجز ، وقد كانت العرب تسترضع لأولادها ، لا سيما أهل الشرف . وفي الحديث « واسترضعت في بني سعد » .

والاسترضاع أصله طلب إرضاع الطفل ، أى طلب أن ترضع الطفل غير أمه ، فالسين والتاء في تسترضعوا للطلب ومفعوله محذوف ، وأصله أن تسترضعوا مرضعاً لأولادكم ، لأن الفعل يمدى بالسين والتاء - الدالين على الطلب - إلى المفعول المطلوب منه الفعل فلا يتمدى إلا إلى مفعول واحد ، وما بعده يمدى إليه بالحرف وقد يحذف الحرف لكثرة الاستعمال ، كما حذف في استرضع واستنجد ، فمدى الفعل إلى المجرور على الحذف والإيصال ، وفي الحديث « واسترضعت في بني سعد » ووقع في الكشف ما يقتضى أن السين والتاء دخلتا على الفعل المهورز المتمدى إلى واحد فزادته تعدية لثان ، وأصله أرضعت المرأة الولد ، فإذا قلت : استرضعتها صار متمدياً إلى مفعولين ، وكأن وجهه أننا ننظر إلى الحدث المراد طلبه ، فإن كان حدثاً قاصراً ، فدخلت عليه السين والتاء ، عدى إلى مفعول واحد ، نحو استرضعتها فهض ، وإن كان متمدياً فدخلت عليه السين والتاء ، عدى إلى مفعولين ، نحو استرضعتها فأرضعت ، والتمويل على القرينة ، إذ لا يطلب أصل الرضاع لامن الولد ولا من الأم ، وكذا : استنجدت الله سعي ، إذ لا يطلب من الله إلا إنجاح السعى ، ولا معنى لطلب نجاح الله ، فبقطع النظر عن كون الفعل تعدى إلى مفعولين ، أو إلى الثانى يحذف الحرف ، نرى أنه لا معنى لتسلط الطلب على الفعل هنا أصلاً ، على أنه لولا هذا الاعتبار ، لتعذر طلب وقوع الفعل المتمدى بالسين والتاء ، وهو قد يطلب حصوله فما أوردوه على الكشف : من أن حروف الزيادة إنما تدخل على المجرد لا المزيد مدفوع بأن حروف الزيادة إذا تكررت ، وكانت لمان مختلفة جاز اعتبار بعضها داخلاً بعد بعض ، وإن كان مدخولها كلها هو الفعل المجرد .

وقد دل قوله « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم » على أنه ليس المراد بقوله « يرضعن » تشريع وجوب الإرضاع على الأمهات ، بل المقصود تحديد مدة الإرضاع ، وواجبات المرضع على الأب ، وأما إرضاع الأمهات فمؤكد إلى ما تعارفه الناس ، فالمرأة التي في العصمة ، إذا كان مثلها يرضع ، يعتبر إرضاعها أولادها من حقوق الزوج عليها في العصمة ،

إذ العرف كالشرط . والمرأة المطلقة لا حق لزوجها عليها ، فلا ترضع له إلا باختيارها . ما لم يعرض في الحالين مانع أو موجب ، مثل عجز المرأة في العصمة عن الإرضاع لمرض ، ومثل امتناع الصبي من رضاع غيرها ، إذا كانت مطلقة بحيث يخشى عليه ، والمرأة التي لا يرضع مثلها وهي ذات القدر ، قد علم الزوج حينما تزوجها أن مثلها لا يرضع ، فلم يكن له عليها حق الإرضاع . هذا قول مالك ، إذ العرف كالشرط ، وقد كان ذلك عرفاً من قبل الإسلام وتقرر في الإسلام ، وقد جرى في كلام المالكية ، في كتب الأصول : أن مالكا خصص عموم الوالدات بغير ذوات القدر ، وأن المخصص هو العرف ، وكنا نتابعهم على ذلك ، ولكني الآن لا أرى ذلك متبجحاً ولا أرى مالكا عمداً إلى التخصيص أصلاً ، لأن الآية غير مسوقة لإيجاب الإرضاع ، كما تقدم .

وقوله « إذا سلمتم ماء آتيتن بالمعروف » أي إذا سلمتم إلى المراضع أجورهن . فالمراد بما آتيتن : الأجر ، ومعنى آتى في الأصل دفع ؛ لأنه معدى آتى بمعنى وصل ، ولما كان أصل إذا أن يكون ظرفاً للمستقبل ، مضمناً معنى الشرط ، لم يلتزم أن يكون مع فعل آتيتن الماضي . وتأول في الكشف آتيتن بمعنى : أردتم إيتاءه ، كقوله تعالى « إذا قمتم إلى الصلاة » تبعاً لقوله : وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم ، والمعنى : إذا سلمتم أجور المراضع بالمعروف ، دون إجحاف ولا مطل .

وقرأ ابن كثير « آتيتن » بترك همزة التمديد . فالمعنى عليه : إذا سلمتم ما جئتم ، أي ما قصدتم ، فالإتيان حينئذ مجاز عن القصد ، كقوله تعالى « إذ جاء ربه بقلب سليم » وقال زهير :

وما كان من خير أتوه فإنما توارثه آباء آبائهم قبل

وقوله « واتقوا الله » تذييل للتخويف ، والحث على مراقبة ما شرع الله ، من غير محاولة ولا مكابدة ، وقوله « واعلموا أن الله » تذكير لهم بذلك ، وإلا فقد علموه . وقد تقدم نظيره آتفا .

﴿وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ 234

انتقال إلى بيان عدة الوفاة ، بعد الكلام عن عدة الطلاق ، وما اتصل بذلك من أحكام الإرضاع ، عقب الطلاق ، تفصيلا لما به إصلاح أحوال العائلات ، فهو عطف قصة على قصة ، ويتوفون مبنى للمجهول ، وهو من الأفعال التي التزمت العرب فيها البناء للمجهول : مثل عني واضطر ، وذلك في كل فعل قد عرف فاعله ما هو ، أو لم يعرفوا له فاعلا معينا . وهو من توفاه الله ، أو توفاه الموت ، فاستعمال التوفي منه مجاز ، تنزيلا لعمر الحى منزلة حق للموت ، أو لخالق الموت ، فقالوا : توفى فلان كما يقال : توفى الحق ونظيره قبض فلان ، وقبض الحق فصار المراد من توفى : مات ، كما صار المراد من قبض وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية وجاء الإسلام فقال الله تعالى « الله يتوفى الأنفس » وقال « حتى يتوفاهن الموت » وقال : « قل يتوفاكم ملك الموت » فظهر الفاعل ، المجهول عندهم ، في مقام التعليم أو الموعظة ، وأبقى استعمال الفعل مبينا للمجهول فيما عدا ذلك : إيجازا وتبعا للاستعمال .

وقوله « يتربصن بأنفسهن » خبر « الذين » وقد حصل الربط بين المبتدأ والخبر بضمير « يتربصن » ، العائد إلى الأزواج ، الذى هو مفعول الفعل المعطوف على الصلة ، فهن أزواج المتوفين ؛ لأن الضمير قائم مقام الظاهر ، وهذا الظاهر قائم مقام المضاف إلى ضمير المبتدأ ، بناء على مذهب الأخفش والكسائى : من الاكتفاء فى الربط بعود الضمير على اسم ، مضاف إلى مثل العائد ، وخالف الجمهور فى ذلك ، كما فى التسهيل وشرحه ، ولذلك قدروا هنا : « ويدرون أزواج يتربصن بعدهم كما قالوا « السَّمْنُ مَنْوَانٌ يَدِرْهُمْ » أى منه ، وقيل : التقدير : وأزواج الذين يتوفون منكم الخ يتربصن ، بناء على أنه حذف لمضاف ، وبذلك قدر فى الكشف ولا داعى إليه كما قال التفزازانى ، وقيل التقدير : ومما يتلى عليكم حكم الذين يتوفون منكم ، ونقل ذلك عن سيبويه ، فيكون يتربصن : استئنفا ، وكلها تقديرات لا فائدة فيها ، بعد استقامة المعنى .

وقوله « يتربصن بأنفسهن » تقدم بيانه عند قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ». وتأنيث اسم العدد في قوله « عشرا » لمراعاة الليالي ، والمراد : الليالي بأيامها ؛ إذ لا تكون ليلة بلا يوم ، ولا يوم بلا ليلة ، والعرب تعتبر الليالي في التاريخ والتأجيل ، يقولون : كتب لسبع خلون في شهر كذا ، وربما اعتبروا الأيام كما قال تعالى : « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم » وقال « أياما معدودات » لأن عمل الصيام إنما يظهر في اليوم لا في الليلة ، قال في الكشف : والعرب تجري أحكام التأنيث والتذكير ، في أسماء الأيام ، إذا لم تجر على لفظ مذكور ، بالوجهين . قال تعالى « يتخافتون بينهم إن لبثتم إلا عشرا نحن أعلم بما يقولون إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوما » فأراد بالعدد : الأيام ومع ذلك جردها من علامه تذكير العدد ، لأن اليوم يعتبر مع ليلته ، وقد جعل الله عدة الوفاة منوطة بالآمد الذي يتحرك في مثله الجنين تحركا بينا ، محافظة على أنساب الأموات ؛ فإنه جعل عدة الطلاق ما يدل على براءة الرحم دلالة ظنية : وهو الأقراء ، على ما تقدم ؛ لأن المطلق يعلم حال مطلقاته من طهر وعدمه ، ومن قربانه إياها قبل الطلاق وعدمه ، وكذلك الملق لا يخفى ، فلو أنها ادعت عليه نسبا ، وهو يوقن بانتفائه ، كان له في اللعان مندوحة ، أما الميت فلا يدافع عن نفسه ، فجعلت عدته أمدا مقطوعا بانتفاء الحمل في مثله : وهو الأربعة الأشهر والعشرة ، فإن الحمل يكون نطفة أربعين يوما ، ثم علقه أربعين يوما ، ثم مضغة أربعين يوما ، ثم يتفخ فيه الروح . فما بين استقرار النطفة في الرحم ، إلى تفخ الروح في الجنين ، أربعة أشهر ، وإذا قد كان الجنين ، عقب تفخ الروح فيه ، يقوى تدريجا ، جعلت العشر الليالي : الزائدة على الأربعة الأشهر ، لتحقيق تحرك الجنين تحركا بينا ، فإذا مضت هذه المدة حصل اليقين بانتفاء الحمل ؛ إذ لو كان ثمة حمل لتحرك لا محالة ، وهو يتحرك لأربعة أشهر ، وزيدت عليها العشر احتياطا لاختلاف حركات الأجنة قوة وضعفا ، باختلاف قوى الأمهجة .

وعوم « الذين » في صلته ، وما يتعلق بها من الأزواج ، يقتضى عموم هذا الحكم في التوفى عنهن ، سواء كن حرائر أم إماء ، وسواء كن حوامل أم غير حوامل ، وسواء كن مدخولا بهن أم غير مدخول بهن ، فأما الإماء فقال جمهور العلماء : إن عدتهن على نصف عدة الحرائر . قياسا على تنصيف الحد ، والطلاق ، وعلى تنصيف عدة الطلاق ، ولم يقل بمساواتهن للحرائر ، في عدة الوفاة إلا الأصم ، وفي رواية عن ابن

سيرين ، إلا أمهات الأولاد فقالت طائفة : عدتهن مثل الحرائر ، وهو قول سعيد والزهرى والحسن والأوزاعي وإسحاق وروى عن عمرو بن العاص ، وقالت طوائف غير ذلك . وإن إجماع فقهاء الإسلام على تنصيف عدة الوفاة في الأمة المتوفى زوجها لمن معضلات المسائل الفقهية . فبنا أن ننظر إلى حكمة مشروعية عدة الوفاة ، وإلى حكمة مشروعية التنصيف لدى الرق ، فيانصف له فيه حكم شرعى ، فترى بمسلك السبر والتقسيم أن عدة الوفاة إما أن تكون لحكمة تحقق النسب أو عدمه ، وإما أن تكون لقصد الإحداد على الزوج ، لما نسخ الإسلام ما كان عليه أهل الجاهلية من الإحداد حولا كاملا ، أبقي لهن ثلث الحول ، كما أبقي للميت حق الوصية بثلث ماله ، وليس لها حكمة غير هذين ؛ إذ ليس فيها ما في عدة الطلاق من حكمة انتظار ندامة المطلق ، وليس هذا الوجه الثانى بصالح للتعليل ، لأنه لا يظن بالشريعة أن تقرر أوهام أهل الجاهلية ، فتبقى منه تراثا سيئا ، ولأنه قد عهد من تصرف الإسلام بإبطال تهويل أمر الموت ، والجزع له ، الذي كان عند الجاهلية ، عرف ذلك في غير ما موضع من تصرفات الشريعة ، ولأن الفقهاء اتفقوا على أن عدة الحامل من الوفاة وضع حملها ، فلو كانت عدة غير الحامل لقصد استبقاء الحزن لاستوتا في العدة ، فتمين أن حكمة عدة الوفاة هي تحقق الحمل أو عدمه ، فلننقل النظر إلى الأمة نجد فيها وصفين : الإنسانية والرق ، فإذا سلطنا إليهما طريق تخريج المناط ، وجدنا الوصف المناسب لتعليل الاعتداد الذى حكته تحقق النسب هو وصف الإنسانية ؛ إذ الحمل لا يختلف حاله باختلاف أصناف النساء ، وأحوالهن الاصطلاحية أما الرق فليس وصفا صالحا للتأثير في هذا الحكم ، وإنما نصفت للعبد أحكام ترجع إلى المناسب التحسينى : كتتنصيف الحد لضعف مروءته ، ولتفشى السرقة في العبيد ، فطرد حكم التنصيف لهم في غيره . وتنصيف عدة الأمة في الطلاق الوارد في الحديث ، لعله الرغبة في مراجعة أمثالها ، فإذا جاء راعب فيها بعد قرأين تزوجت ، ويطرد باب التنصيف أيضا .

فالوجه أن تكون عدة الوفاة للأمة كمثل الحرة ، وليس في تنصيفها أثر ، ومستند الإجماع قياس مع وجود الفارق . وأما الحوامل فالخلاف فيهن قوى ؛ فذهب الجمهور إلى أن عدتهن من الوفاة وضع حملهن ، وهو قول عمر وابنه وأبى سلمة بن عبد الرحمن وأبى هريرة ، وهو قول مالك ، قال عمر : « لو وضعت حملها وزوجها على سريره لم يدفن لحلت للأزواج » وحجتهم :

حديث سبيعة الأسلمية زوج سعد بن خولة ، توفي عنها بمكة عام حجة الوداع^(١) وهي حامل فوضعت حملها بعد نصف شهر كما في الموطن ، أو بعد أربعين ليلة ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها : « قد حلت فانكحي إن بدالك » واحتجوا أيضا بقوله تعالى في آية سورة الطلاق « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » وعموم أولات الأحمال ، مع تأخر نزول تلك السورة عن سورة البقرة ، يقضى بالمصير إلى اعتبار تخصيص عمومها في سورة البقرة ، وإلى هذا أشار قول ابن مسعود « من شاء باهلته ، نزلت سورة النساء القصرى - يعني سورة ياء النبيء إذا طلقتم - بعد الطولى » أى السورة الطولى أى البقرة - وليس المراد سورة النساء الطولى .

وعندى أن الحجة للجمهور ، ترجع إلى ما قدمناه من أن حكمة عدة الوفاة هي تيقن حفظ النسب ، فلما كان وضع الحمل أدل شيء على براءة الرحم ، كان مغنيا عن غيره ، وكان ابن مسعود يقول : « أتجملون عليها التخليط ولا تجملون عليها الرخصة » يريد أنها لو طال أمد حملها لما حلت ، وعن علي وابن مسعود أن عدة الحامل في الوفاة أقصى الأجلين ، واختاره سحنون من المالكية فقال بعض المفسرين : إن في هذا القول جمعا بين مقتضى الآيتين ، وقال بعضهم : في هذا القول احتياط ، وهذه العبارة أحسن ؛ إذ ليس في الأخذ بأقصى الأجلين جمع بين الآيتين بالمعنى الأصولي ؛ لأنَّ الجمع بين المتعارضين ممتنع أن يعمل بكل منهما : في حالة أو زمن أو أفراد ، غير ما أعمل فيه بالآخر ، بحيث يتحقق في صورة الجمع عمل بمقتضى المتعارضين معا ، ولذلك يسمون الجمع بأعمال النصين ، والمقصود من الاعتداد بتحديد أمد التربص والانتظار ، فإذا نحن أخذنا بأقصى الأجلين ، أبطلنا مقتضى إحدى الآيتين لا محالة ؛ لأننا نلزم التوفى عنها بتجاوز ما حددته لها إحدى الآيتين ، ولا نجد حالة نحقق فيها مقتضاها ، كما هو بين ، فأحسن المبارتين أن نعب بالاحتياط : وهو أن الآيتين تعارضتا بعموم وخصوص وجهي ، فعمدنا إلى صورة التعارض وأعملنا فيها مرة مقتضى هذه الآية ، ومرة مقتضى الأخرى ، ترجيحاً لأحد المقتضيين في كل موضع بمرجح الاحتياط ، فهو ترجيح لا جمع لكن

(١) وهو الذى روى في شأنه عن الزهرى في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اللهم أمس لأصحابي هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم لكن البائس سعد بن خولة » قال الزهرى : يرى له رسول الله أن مات بمكة .

حديث سبيعة في الصحيح أبطل هذا المسلك للترجيح كما أن ابتداء سورة الطلاق بقوله تعالى « إذا طلقتم النساء » ينادى على تخصيص عموم قوله « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » هنالك بالحوامل المطلقات ، وقد قيل : إن ابن عباس رجع إلى قول الجمهور وهو ظاهر حديث الموطأ في اختلافه وأبي سلمة في ذلك ، وإرسالهما من سأل أم سلمة رضي الله عنها ، فأخبرتهما بحديث سبيعة ، فإن قلت : كيف لا تلتفت الشريعة ، على هذا ، إلى ما في طباع النساء من الحزن على وفاة أزواجهن ؟ وكيف لا تبقى بعد نسخ حزن الحول السكامل مدة ما يظهر فيها حال المرأة ؟ وكيف تحمل الحامل للأزواج لو وضعت حملها وزوجها لما يوضع عن سريره كما وقع في قول عمر ؟ قلت : كان أهل الجاهلية يعملون إحداث الحول فرضا على كل متوفى عنها ، والأزواج في هذا الحزن متفاوتات ، وكذلك هن متفاوتات في القدرة على البقاء في الانتظار لقلة ذات اليد في غالب النساء ، فكن يصرن على انتظار الحول راضيات ، أو كراهات ، فلما أبطل الشرع ذلك فيما أبطل من أوهام الجاهلية ، لم يكثر بأن يشرع للنساء حكما في هذا الشأن ، ووكله إلى ما يحدث في نفوسهن ، وجدتهن ، كما يوكل جميع الجليليات والطبقيات إلى الوجدان ؛ فإنه لم يعين للناس مقدار الأكلات والأسفار ، والحديث ، ونحو هذا . وإتمامهم بالمقصد الشرعي : وهو حفظ الأنساب ، فإذا قضى حقه ، فقد بقى للنساء أن يفعلن في أنفسهن ما يشأن ، من المعروف ، كما قال « فلا جناح عليكم فيما فعلن » فإذا شاءت المرأة بعد انقضاء العدة أن تحبس نفسها فلتفعل .

أما الأزواج غير المدخول بهن ، فملين عدة الوفاة ، دون عدة الطلاق ، لمعموم هذه الآية ولأن لمن الميراث ، فالعصمة تقررت بوجه معتبر ، حتى كانت سبب إرث ، وعدم الدخول بالزوجة ، لا ينفي احتمال أن يكون الزوج قد قاربها خفية ، إذ هي حلال له ، فأوجب عليها الاعتداد احتياطا لحفظ النسب ، ولذلك قال مالك ، وإن كان للنظر فيه مجال ، فقد تقاس المتوفى عنها زوجها ، الذي لم يدخل بها ، على التي طلقها زوجها قبل أن يمسيها ، التي قال الله تعالى فيها « يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحَتِ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا » .

وقد ذكروا حديث بروع بنت واشق الأشجعية ، رواه الترمذى عن معقل بن سنان الأشجعي : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق وقد مات زوجها ،

ولم يفرض لها صداقا ، ولم يدخل بها أن لها مثل صداق نساءها ، وعليها العدة ولها الميراث ولم يخالف أحد في وجوب الاعتداد عليها ، وإنما اختلفوا في وجوب مهر المثل لها .

وقوله « فإذا بلغن أجلهن » أى إذا انتهت المدة المعينة بالتربص ، أى إذا بلغن تربصهن تلك المدة ، وجعل امتداد التربص بلوغا ، على وجه الإطلاق الشائع في قولهم بلغ الأمد ، وأصله اسم البلوغ وهو الوصول ، استعير لإكمال المدة تشبيهاً للزمان بالطريق الموصلة إلى المقصود . والأجل مدة من الزمن جعلت ظرفاً لإيقاع فعل في نهايتها أو في أثناءها تارة .

وضمير « أجلهن » للأزواج اللأئي توفي عنهن أزواجهن ، وعرف الأجل بالإضافة إلى ضميرهن دون غير الإضافة من طرق التعريف لما يؤذن به إضافة أجل من كونهن قاضين ما عليهن ، فلا تضايقوهن بالزيادة عليه .

وأسند البلوغ إليهن ، وأضيف الأجل إليهن ، تنبيها على أن مشقة هذا الأجل عليهن ومعنى الجناح هنا : الحرج ، لإزالة ما عسى أن يكون قد بقى في نفوس الناس من استفظاع تسرع النساء إلى التزوج بعد عدة الوفاة ، وقبل الحول ، فإن أهل الزوج المتوفى قد يتخرجون من ذلك ، فنفي الله هذا الحرج ، وقال « فيما فعلن في أنفسهن » تغليظا لمن يتخرج من فعل غيره ، كأنه يقول لو كانت المرأة ذات تعلق شديد بعهد زوجها المتوفى ، لكان داعي زيادة تربصها من نفسها ، فإذا لم يكن لها ذلك الداعي ، فلماذا التحرج مما تفعله في نفسها .

ثم بين الله ذلك وقيدته بأن يكون « من المعروف » نهيا للمرأة أن تفعل ما ليس من المعروف شرعا وعادة ، كالإفراط في الحزن المنكر شرعا ، أو التظاهر بترك الزوج بعد زوجها ، وتغليظا للذين ينكرون على النساء تسرعهن للتزوج بعد العدة ، أو بعد وضع الحمل ، كما فعلت سبيعة أى فإن ذلك من المعروف .

وقد دل مفهوم الشرط في قوله « فإذا بلغن أجلهن » على أنهن ، في مدة الأجل ، منهيات عن أفعال في أنفسهن كالنكاح وما يتقدمه من الخطبة والتزين ، فأما الزوج في العدة فقد اتفق المسلمون على منعه ، وسيأتي تفصيل القول فيه عند قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » .

وأما ما عداه ، فالخلاف مفروض في أمرين : في الإحداد ، وفي ملازمة البيت . فأما الإحداد فهو مصدر أحدث المرأة إذا حزنت . ولبست ثياب الحزن ، وتركت

الزينة ، ويقال حداد ، والمراد به في الإسلام ترك الممتدة من الوفاة الزينة ، والطيب ، ومصبوغ الثياب ، إلا الأبيض ، وترك الحلي ، وهو واجب بالسنة في الصحيح « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا » ولم يخالف في هذا إلا الحسن البصري ، فجعل الإحداد ثلاثة أيام لا غير وهو ضعيف .

والحكمة من الإحداد سد ذريعة كل ما يوسوس إلى الرجال : من رؤية محاسن المرأة الممتدة ، حتى يتعدوا عن الرغبة في التمجيد بما لا يليق ، ولذلك اختلف العلماء في الإحداد على المطلقة ، فقال مالك ، والشافعي ، وربيعة ، وعطاء : لا إحداد على مطلقة ، أخذاً بصريح الحديث ، وبأن المطلقة يرقبها مطلقها ، ويحول بينها وبين ما عسى أن تتساهل فيه ، بخلاف المتوفى عنها كما قدمناه ، وقال أبو حنيفة ، والثوري ، وسعيد بن المسيب ، وسليمان بن يسار ، وابن سيرين : تحد المطلقة طلاق الثلاث ، كالمتوفى عنها ، لأنهما جميعا في عدة يحفظ فيها النسب ، والزوجة الكتابية كالسلمة في ذلك ، عند مالك ، تجبر عليه وبه قال الشافعي ، والليث ، وأبو ثور ، لاتحاد العلة ، وقال أبو حنيفة ، وأشهب ، وابن نافع ، وابن كنانة ، من المالكية : لا إحداد عليها ، وقولا عند قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر » فوصفها بالإيمان ، وهو متمسك ضئيل ، لأن مورد الوصف ليس مورد التقيد ، بل مورد التحريض على امتثال أمر الشريعة .

وقد شدد النبي صلى الله عليه وسلم في أمر الإحداد ، ففي الموطأ : « أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : إن ابنتي توفي عنها زوجها ، وقد اشتكت عينيها ، أفتكحلها - فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا لا » مرتين أو ثلاثا » إنما هي أربعة أشهر وعشرا وقد كانت إحدا كن في الجاهلية ترمي بالبرعة على رأس الحول ^(١) . وقد أباح النبي صلى الله عليه وسلم لأم سلمة في مدة إحدادها على أبي سلمة : أن تجعل الصبر في عينيها

(١) فسر هذا في الموطأ بأن المرأة كانت في الجاهلية إذا توفي زوجها دخلت حفشا - بكسر الحاء وسكون الفاء وهو بيت ردى وليست شر ثيابها ولم تمس طيبا ولا شيئا حتى يمر بها سنة ثم تؤتى بدابة شاة أو طائر أو حمار فتفتض به أي تمسح جلدها به وتخرج وهي في شر منظر فتعطى برة فترمي بها من وراء ظهرها ثم تسرع إلى بيت أهلها وتراجع بعد ذلك ما شاءت من طيب وغيره وتحل للخطاب قالوا : وفي البرعة رمز إلى أن ما فعلته في مدة الحول التي مضت أمرهين بالنسبة إلى عظم مصابها بزوجها كأنه برة .

بالليل ، وتمسحه بالنهار ، وبمثل ذلك أفتت أم سلمة امرأة حادا اشتكت عينيها أن تكتحل بكحل الجلاء بالليل ، وتمسحه بالنهار ، روى ذلك كله في الموطأ ، قال مالك « وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر » : ولذلك حملوا نهى النبي صلى الله عليه وسلم المرأة التي استفتته أمها أن تكتحل على أنه علم من المعتدة أنها أرادت الترخص ، فقيضت أمها لتسأل لها .

وأما ملازمة معتدة الوفاة بيت زوجها فليست مأخوذة من هذه الآية ؛ لأن التربص تربص بالزمان ، لا يدل على ملازمة المكان ، والظاهر عندى أن الجمهور أخذوا ذلك من قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهن متعا إلى الحول غير إخراج » فإن ذلك الحكم لم يقصده إلا حفظ المعتدة ، فلما نسخ عند الجمهور ، بهذه الآية ، كان النسخ واردا على المدة وهى الحول ، لا على بقية الحكم ، على أن المعتدة من الوفاة أولى بالسكنى من معتدة الطلاق التى جاء فيها « لا تخرجوهن من بيوتهن » وجاء فيها « أسكنوهن من حيث سكنتم » وقال المفسرون والفقهاء : ثبت وجوب ملازمة البيت ، بالسنة ، ففى الموطأ والصحاح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للفريرة ابنة مالك بن سنان الحدرى ، أخت أبى سعيد الحدرى لما توفى عنها زوجها : « امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله » وهو حديث مشهور ، وقضى به عثمان بن عفان وفى الموطأ أن عمر بن الخطاب كان يرد التوفى عنهن أزواجهن من البيداء بمنعهن الحج ، وبذلك قال ابن عمر ، وبه أخذ جمهور فقهاء المدينة ، والحجاز ، والعراق ، والشام ، ومصر ، ولم يخالف فى ذلك إلا على ، وابن عباس ، وعائشة ، وعطاء ، والحسن ، وجابر بن زيد ، وأبو حنيفة ، وداود الظاهرى ، وقد أخرج عائشة رضى الله عنها أنها أم كلثوم ، حين توفى زوجها ، طلحة بن عبيد الله ، إلى مكة فى عمرة ، وكانت تفتى بالخروج ، فأنكر كثير من الصحابة ذلك عليها ، قال الزهرى : فأخذ المترخصون بقول عائشة ، وأخذ أهل العزم والورع بقول ابن عمر ، واتفق الكل على أن المرأة المعتدة تخرج للضرورة ، وتخرج نهارا ، لحوائجها ، من وقت انتشار الناس إلى وقت هدمهم بعد العتمة ، ولا تبث إلا فى المنزل ، وشروط ذلك وأحكامه ، ووجود المحل للزوج ، أو فى كرائه ، وانتظار الورثة بيع المنزل إلى ما بعد العدة ، وحكم ما لو ارتابت فى المحل فطالت العدة ،

مبسوطة في كتب الفقه ، والخلاف ، فلا حاجة بنا إليها هنا .

ومن القراءات الشاذة في هذه الآية : ما ذكره في الكشف أن علياً قرأ « والذين يتوفون » بفتح التحتية على أنه مضارع توفى ، مبني للفاعل بمعنى مات بتأويل إنه توفى أجله أى استوفاه .

وأنا ، وإن كنت التزمت ألا أتمرض للقراءات الشاذة ، فإنما ذكرت هذه القراءة لقصة طريفة فيها نكتة عربية ، أشار إليها في الكشف ، وفصلها السكاكي في المفتاح ، وهي أن علياً كان يسمع جنازة ، فقال له قائل « من المتوفى » بلفظ اسم الفاعل (أى بكسر الفاء سائلاً عن المتوفى - بفتح الفاء - فلم يقل : فلان بل قال « الله » مخطئاً إياه ، منها له بذلك على أنه يحق أن يقول : من المتوفى بلفظ اسم المفعول ، وما فعل ذلك إلا لأنه عرف من السائل أنه ما أورد لفظ المتوفى على الوجه الذى يكسوه جزالة ونخامة ، وهو وجه القراءة المنسوبة إليه - أى إلى على - والذين يتوفون منكم بلفظ بناء الفاعل على إرادة معنى : « والذين يستوفون مدة أعمارهم » .

وفي الكشف أن القصة وقعت مع أبى الأسود الدؤلى ، وأن علياً لما بلغته أمر أبى الأسود أن يضع كتاباً في النحو ، وقال : إن الحكاية تنافضها القراءة المنسوبة إلى على ، فجعل القراءة مسجلة وتردد في صحة الحكاية ، وعن ابن جنى : أن الحكاية رواها أبو عبد الرحمن السلمي عن على ، قال ابن جنى « وهذا عندى مستقيم لأنه على حذف المفعول أى والذين يتوفون أعمارهم أو آجالهم ، وحذف المفعول كثير : في القرآن وفصيح الكلام » وقال التفتازانى « ليس المراد أن للمتوفى معنيين : أحدهما الإمامة ، وثانيهما الاستيفاء وأخذ الحق ، بل معناه الاستيفاء وأخذ الحق لا غير ، لكن عند الاستعمال قد يقدر مفعوله النفس فيكون الفاعل هو الله تعالى أو الملك ، وهذا الاستعمال الشائع ، وقد يقدر مدة العمر فيكون الفاعل هو الميت لأنه الذى استوفى مدة عمره ، وهذا من المعانى الدقيقة التى لا يتنبه لها إلا البلغاء ، فحين عرف على من السائل عدم تنبيهه لذلك لم يحمل كلامه عليه » .

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَثْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾

عطف على الجملة التي قبلها ، فهذا من الأحكام المتعلقة بالعدة ، وقد تضمنت الآيات التي قبلها أحكام عدة الطلاق ، وعدة الوفاة ، وأن أمدالعدة محترم ، وأن المطلقات إذا بلغن أجلهن جاز أن يفعلن في أنفسهن ما أردن من المعروف ، فلمن ذلك أنهن إذا لم يبلغنه لا يجوز ذلك فالتزوج في مدة الأجل حرام ، ولما كان التحدث في الزواج إنما يقصد منه التحدث حصول الزواج ، وكان من عادتهم أن يتسابقوا إلى خطبة المعتدة ومواعيدها ، حرصا على الاستئثار بها بعد انقضاء العدة فبيئت الشريعة لهم تحريم ذلك ، ورخصت في شيء منه ولذلك عطف هذا الكلام على سابقه . والجناح الإثم وقد تقدم في قوله تعالى « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » .

وقوله « ما عرضتم به » ما موصولة ، وما صدقها كلام ، أى كلام عرضتم به ، لأن التعريض يطلق على ضرب من ضروب الممانى الاستفادة من الكلام ، وقد بينه بقوله « من خطبة النساء » فدل على أن المراد كلام .

ومادة فعل فيه دالة على الجمل : مثل صور مشتقة من العرض - بضم العين - وهو الجانب أى جمل كلامه بجانب ، والجانب هو الطرف ، فكأن المتكلم يحيد بكلامه من جادة المعنى إلى جانب . ونظير هذا قولهم جنبه ، أى جعله في جانب .

فالتعريض أن يريد المتكلم من كلامه شيئا ، غير المدلول عليه بالتركيب وضعا ، لمناسبة بين مدلول الكلام وبين الشيء المقصود ، مع قرينة على إرادة المعنى التعريضى ، فلم لا بد من مناسبة بين مدلول الكلام وبين الشيء المقصود ، وتلك المناسبة : إما ملازمة ، أو مماثلة ، وذلك كما يقول العاقى ، لرجل كريم : جئت لأسلم عليك ولأنظر وجهك ، وقدمبر عن إرادتهم مثل هذا أمية بن أبى الصلت فى قوله :

إِذَا أَتَيْتُكَ الْمَرَّةَ يَوْمًا كَفَّاهُ عَنْ تَعَرُّضِهِ الشَّنَاءِ

وجعل الطيبي منه قوله تعالى « وإذ قال الله يَمِيسَى ابن مريم ءَأَنْت قلت للناس اتخذوني وأى إلهين من دون الله » .

فاللغى التعريضى فى مثل هذا حاصل من الملازمة ، وكقول القائل « المسلم من سلم المسلمون من لسانه » فى حضرة من عرف بأذى الناس ، فاللغى التعريضى حاصل من علم الناس بمائلة حال الشخص المقصود للحالة التى ورد فيها معنى الكلام ، ولما كانت المائلة شبيهة بالملازمة لأن حضور المائل فى الذهن يقارن بحضور مثيله ، صح أن نقول إن المعنى التعريضى ، بالنسبة إلى المركبات ، شبيه بالمعنى الكنائى ، بالنسبة إلى دلالة الألفاظ المفردة وإن شئت قلت: المعنى التعريضى من قبيل الكناية بالمركب فخص باسم التعريض كما أن المعنى الكنائى من قبيل الكناية باللفظ المفرد . وعلى هذا فالتعريض من مستتبعات التراكيب ، وهذا هو الملاقى لما درج عليه صاحب الكشف فى هذا المقام ، فالتعريض عنده منابر للكناية ، من هذه الجهة ، وإن كان شبيها بها ، ولذلك احتاج إلى الإشارة إلى الفرق بينهما . فالنسبة بينهما عنده التباين . وأما السكاكى فقد جعل بعض التعريض من الكناية وهو الأصوب ، فصارت النسبة بينهما العموم والخصوص الوجهى ، وقد حمل الطيبي والتمتازانى كلام الكشف على هذا ، ولا إخاله يتجمله . وإذ قد تبين لك معنى التعريض ، وعلمت حد الفرق بينهما وبين الصريح فأمثلة التعريض والتصريح لا تخفى ، ولكن فيما أُر من بعض تلك الألفاظ إشكال لا ينبغى الإغضاء عنه فى تفسير هذه الآية .

إن المعرض بالخطبة تعريضه قد يريده لنفسه ، وقد يريده لغيره بوساطته ، وبين الحالتين فرق ينبغى أن يكون الحكم فى التشابه من التعريض ، فقد روى أن النبىء صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة ابنة قيس ، وهى فى عدتها من طلاق زوجها ، عمرو بن حفص ، آخر الثلاث « كوني عند أم شريك ولا تسبقينى بنفسك » أى لا تستبدى بالتزوج قبل استئذانى وفى رواية « فإذا حلت فأذنينى » وبعد انقضاء عدتها ، خطبها لأسامة بن زيد ، فهذا قول لا خطبة فيه وإرادة المشورة فيه واضحة .

ووقع فى الموطأ : أن القاسم بن محمد كان يقول ، فى قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » أن يقول الرجل للمرأة ، وهى فى عدتها من وفاة زوجها ، « إنك على لكريمة وإنى فىك لراغب » .

فأما إنك على لكريمة فقريب من صريح إرادة التزوج بها ، وما هو بصريح ، فإذا لم تعقبه مواعدة من أحدهما فأمره محتمل ، وأما قوله إني فيك لراغب فهو بمنزلة صريح الخطبة وأمره مشكل ، وقد أشار ابن الحاجب إلى إشكاله بقوله « قالوا ومثل إني فيك لراغب أكثر هذه الكلمات تصريحاً فينبغي ترك مثله » ويذكر عن محمد الباقر أن النبي صلى الله عليه وسلم عرض لأم سلمة في عدتها ، من وفاة أبي سلمة ، ولا أحسب ما روى عنه صحيحاً .

وفي تفسير ابن عرفة : « قيل إن شيخنا محمد بن أحمد بن حيدرة ، كان يقول : « إذا كان التعريض من أحد الجانبين فقط وأما إذا وقع التعريض منهما فظاهر المذهب أنه كصريح المواعدة » .

ولفظ النساء عام لكن خص منه ذوات الأزواج ، بدليل العقل ويخص منه المطلقات الرجعيات بدليل القياس ودليل الإجماع ، لأن الرجعية لها حكم الزوجة بإلناء الفارق ، وحكي القرطبي الإجماع على منع خطبة المطلقة الرجعية في عدتها ، وحكي ابن عبد السلام عن مذهب مالك جواز التعريض لكل معتدة : من وفاة أو طلاق ، وهو يخالف كلام القرطبي ، والمسألة محتملة لأن للطلاق الرجعي شائنتين ، وأجاز الشافعي التعريض في المعتدة بعدة وفاة ، ومنعه في عدة الطلاق ، وهو ظاهر ما حكاه في الموطأ عن القاسم بن محمد .

وقوله « أو أكنتم في أنفسكم » الإكتمان الإخفاء .

وفائدة عطف الإكتمان على التعريض في نفي الجناح ، مع ظهور أن التعريض لا يكون إلا عن عزم في النفس ، فنفي الجناح عن عزم النفس المجرد ضروري من نفي الجناح عن التعريض ، أن المراد التنبيه على أن العزم أمر لا يمكن دفعه ولا النهي عنه ، فلما كان كذلك ، وكان تكلم العازم بما عزم عليه جبلة في البشر ، لضعف الصبر على الكتمان ، بين الله موضع الرخصة أنه الرحمة بالناس ، مع الإبقاء على احترام حالة العدة ، مع بيان علة هذا الترخيص : وأنه يرجع إلى نفي الحرج ، ففيه حكمة هذا التشريع الذي لم يبين لهم من قبل .

وأخر الإكتمان ، في الذكر ، للتنبيه على أنه أفضل وأبقى على ما للعدة من حرمة ، مع التنبيه على أنه نادر وقوعه ، لأنه لو قدمه لكان الانتقال من ذكر الإكتمان إلى ذكر التعريض جارياً على مقتضى ظاهر نظم الكلام : في أن يكون اللاحق زائد المعنى على ما يشمله الكلام السابق ، فلم يفتن السامع لهذه النكتة ، فلما خولف مقتضى الظاهر علم السامع أن هذه

المخالفة ترمي إلى غرض ، كما هو شأن البليغ في مخالفة مقتضى الظاهر ، وقد زاد ذلك إيضاحا بقوله ، عقبه : « علم الله أنكم ستذكرونهن » أى علم أنكم لا تستطيعون كتمان ما فى أنفسكم ، فأباح لكم التعريض تيسيرا عليكم ، فحصل بتأخير ذكر أو أكنتم فائدة أخرى وهى التمهيد لقوله « علم الله أنكم ستذكرونهن » وجاء النظم بديعا معجزا ، ولقد أهمل معظم المفسرين التعريض لفائدة هذا العطف ، وحاول الفخر توجيهه بما لا ينال له الصدر^(١) ووجهه ابن عرفة بما هو أقرب من توجيهه الفخر ، ولكنه لا تظمن له نفس البليغ^(٢) .

فقوله « ولكن لا تواعدوهن سرا » استدراك دل عليه الكلام ، أى علم الله أنكم ستذكرونهن صراحة وتعريضا ؛ إذ لا يخلو ذو عزم من ذكر ما عزم عليه بأحد الطريقين ، ولما كان ذكر العلم فى مثل هذا الموضع كناية عن الإذن ، كما تقول : علمت أنك تفعل كذا تريد : إني لا أؤاخذك لأنك لو كنت تؤاخذ ، وقد علمت فعله ، لآخذته كما قال : « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم » هذا أظهر ما فسر به هذا الاستدراك وقيل : هذا استدراك على كلام محذوف : أى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن ، أى لا تصرحا وتواعدوهن ، أى تعدوهن ويعدنكم بالتزوج .

والسر أصله ما قابل الجهر ، وكفى به عن قربان المرأة قال الأعشى :

ولا تقربن جارة إن سرها عليك حرام فأكحن أو تأبدا

وقال امرؤ القيس :

ألا زعمت بسباسة الحى أننى كبرت وأن لا يحسن السر أمثالى

والظاهر أن المراد به فى هاته الآية حقيقة ، فىكون سرا منصوبا على الوصف لمفعول مطلق أى وعدا صريحا سرا ، أى لا تسكتوا المواعدة ، وهذا مبالغة فى تجنب مواعدة صريح الخطبة فى العدة . وقوله « إلا أن تقولوا قولا معروفا » استثناء من المفعول المطلق أى إلا وعدا معروفا ، وهو التعريض الذى سبق فى قوله « فيما عرضتم به » فإن القول المعروف من أنواع

(١) قال الفخر : لما أباح التعريض وحرم التصريح فى الحال قال : أو أكنتم فى أنفسكم أى أنه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك فى المستقبل فالآية الأولى تحريم للتصريح فى الحال والآية الثانية لإباحة للعزم على التصريح فى المستقبل .

(٢) قال : فائدة عطف أو أكنتم الإشعار بالتسوية بين التعريض وبين ما فى النفس فى الجواز أى ما سواء فى رفع الحرج عن صاحبهما .

الوعد ، إلا أنه غير صريح ، وإذا كان النهى عن المواعدة سرا ، علم النهى عن المواعدة جهرا بالأولى ، والاستثناء على هذا في قوله «إلا أن تقولوا قولاً معروفاً» متصل ، والقول المعروف هو المأذون فيه ، وهو التعريض ، فهو تأكيد لقوله «ولا جناح عليكم فيما عرضتم به» الآية .

وقيل : المراد بالسر هنا كناية ، أى لا تواعدوهن قربانا ، وكفى به عن النكاح أى الوعد الصريح بالنكاح ، فيكون سرا مفعولا به لتواعدوهن ، ويكون الاستثناء منقطعا ، لأن القول ليس من أنواع النكاح ، إذ النكاح عقد بإيجاب وقبول ، والقول خطبة : صراحة أو تعريضا وهذا بعيد : لأن فيه كناية على كناية ، وقيل غير ذلك مما لا ينبئ التعريض عليه ، فإن قلتم حظر : صريح الخطبة والمواعدة ، وإباحة التعريض بذلك يلوح بصور التعارض ، فإن مآل التصريح والتعريض واحد ، فإذا كان قد حصل ، بين الخاطب والمعتدة ، العلم بأنه يخطبها وبأنها توافقه ، فما فائدة تعلق التحريم والتحليل بالألفاظ والأساليب ، إن كان المقاد واحدًا قلت : قصد الشارع من هذا حماية أن يكون التعجل ذريعة إلى الوقوع فيما يعطل حكمة العدة ، إذ لعل الخوض في ذلك يتخطى إلى باعث تعجل الراغب إلى عقد النكاح على المعتدة ، بالبناء بها ؛ فإن ديب الرغبة يوقع في الشهوة ، والكاشفة تزيل ساتر الحياء فإن من الوازع الطبيعي الحياء الموجود في الرجل ، حينما يقصد مكاشفة المرأة بشيء من رغبته فيها ، والحياء في المرأة أشد حينما يواجهها بذلك الرجل ، وحينما تقصد إجابته لما يطلب منها ، فالتعريض أسلوب من أساليب الكلام يؤذن بما لصاحبه من وقار الحياء فهو يقبض عن التدرج إلى ما نهى عنه ، وإيذانه بهذا الاستحياء يزيد ما طبع عليه المرأة من الحياء فتقبض نفسها عن صريح الإجابة ، بله المواعدة ، فيبقى حجاب الحياء مسدولا بينهما وبرقع الروء غير منضى وذلك من توفير شأن العدة ، فلذلك رخص في التعريض تيسيرا على الناس ، ومنع التصريح إبقاء على حرمت العدة .

وقوله «ولا تعزموا عقدة النكاح» العزم هنا عقد النكاح ، لا التصميم على العقد ، ولهذا فمقدمة النكاح منصوب على المفعول به ، والمعنى : لا تعقدوا عقدة النكاح ، أخذ من العزم بمعنى القطع والبت ، قاله النحاس وغيره ، ولك أن تجعله بمعناه المشهور أى لا تصمموا على عقدة النكاح ، ونهى عن التصميم لأنه إذا وقع وقع ما صمم عليه .

وقيل : نهى عن العزم مبالغة، والمراد النهى عن المزموم عليه ، مثل النهى من الاقتراب فى قوله « تلك حدود الله فلا تقربوها » وعلى هذين الوجهين فمقعدة النكاح منصوب على نزع الخافض ، كقولهم ضربة الظهر والبطن ، وقيل ضمن « عزم » معنى « أبرم » قاله صاحب المغنى فى الباب الثامن . والكتاب هنا بمعنى المكتوب أى المفروض من الله : وهو العدة المذكورة بالتمتع للمهد .

والأجل المدة المعينة لعمل ما ، والمراد به هنا مدة العدة المعينة بتمام ، كما أشار إليه قوله « فإذا بلغن أجلهن » آتفا .

والآية صريحة فى النهى عن النكاح فى العدة وفى تحريم الخطبة فى العدة، وفى إباحة التمتع .

فأما النكاح أى عقده فى العدة ، فهو إذا وقع ولم يقع بناء بها فى العدة فالنكاح مفسوخ اتفاقا ، وإنما اختلفوا هل يتأبده تحريم المرأة على المأقد أولا : فالجمهور على أنه لا يتأبد، وهو قول عمر بن الخطاب ، ورواية ابن القاسم عن مالك فى المدونة، وحكى ابن الجلاب عن مالك رواية : أنه يتأبد ، ولا يعرف مثله عن غير مالك .

وأما الدخول فى العدة ، ففيه الفسخ اتفاقا ، واختلف فى تأييد تحريمها عليه : فقال عمر ابن الخطاب ، ومالك ، والليث ، والأوزاعى ، وأحمد بن حنبل ، بتأبد تحريمها عليه ، ولا دليل لهم على ذلك إلا أنهم بنوه على أصل المعاملة بنقيض المقصود الفاسد ، وهو أصل ضعيف وقال على ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة ، والثورى ، والشافعى : بفسخ النكاح ، ولا يتأبد التحريم ، وهو بعد العدة خاطب من الخطاب ، وقد قيل : إن عمر رجع إليه وهو الأصح ، وعلى الزوج مهرها بما استحل منها ، وقد تزوج رويشد الثقفى طليحة الأسدية ، فى عدتها ، ففرق عمر بينهما ، وجعل مهرها على بيت المال ، فبلغ ذلك عليا فقال : « يرحم الله أمير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال ، إنما جهلا فينبغى للإمام أن يردهما للسنة » قيل له « فما تقول أنت ؟ » قال « لها الصداق بما استحل منها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما » واستحسن المتأخرون من فقهاء المالكية : للقاضى إذا حكم بفسخ نكاح الناكح فى العدة ألا يتعرض فى حكمه للحكم بتأييد تحريمها ، لأنه لم يقع التنازع فى شأنه لديه ، فينبغى له أن يترك التعرّيج عليه ، لعلهما أن يأخذا بقول من لا يرون تأييد التحريم .

وأما الخطبة في العدة ، والمواعدة ، فحرام مواجهة المرأة بها ، وكذلك مواجهة الأب في ابنته البكر ، وأما مواجهة ولي غير مجبر فالكرهية ، فإذا لم يقع البناء في العدة بل بعدها ، فقال مالك : يفرق بينهما بطلقة ولا يتأبد تحريمها ، وروى عنه ابن وهب : « فراقها أحب إلى » وقال الشافعي : الخطبة حرام ، والنكاح الواقع بعد العدة صحيح .

﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ ﴾

حَلِيمٌ ﴿ 235 ﴾

عطف على الكلام السابق من قوله « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » إلى قوله « حتى يبلغ الكتب أجله » وابتدىء الخطاب باعلموا لما أريد قطع هواجس التساهل والتأول ، في هذا الشأن ، ليأتى الناس ما شرع الله لهم عن صفاء سريرة من كل دخل وحيلة ، وقدم تقدم نظيره في قوله « واعلموا أنكم ملاقوه » .

وقوله « واعلموا أن الله غفور رحيم » تذييل ، أى فكما يؤاخذكم على ما تضرمون من المخالفة ، يغفر لكم ما وعد بالمغفرة عنه كالتعريض ، لأنه حلیم بكم ، وهذا دليل على أن إباحة التعريض رخصة ، كما قدمنا ، وأن الذريعة تقتضى تحريمه ، لولا أن الله علم مشقة تحريمه على الناس : للوجوه التى قدمناها ، فلعل المراد من المغفرة هنا التجاوز ، لا مغفرة الذنب ؛ لأن التعريض ليس بإثم ، أو يراد به المعنى الأعم الشامل لمغفرة الذنب ، والتجاوز عن المساق ، وشأن التذييل التعميم .

﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُنَّ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُنَّ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾

بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿ 237 ﴾

استئناف تشريع لبيان حكم ما يترتب على الطلاق من دفع المهر كله ، أو بعضه ، وسقوطه وحكم التمتع مع إفادة إباحة الطلاق قبل المسيس . فالجملية مستأنفة استئنافا ابتدائيا ، ومناسبة لموقعها لا تخفى ، فإنه لما جرى الكلام ، في الآيات السابقة ، على الطلاق ؛ الذي تجب فيه العدة ، وهو طلاق المدخول بهن ، عرج هنا على الطلاق الواقع قبل الدخول ، وهو الذي في قوله تعالى « يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ » الآية ، في سورة الأحزاب ، وذكر مع ذلك هنا تنصيف المهر والمفو عنه وحقيقة الجناح الإثم ، كما تقدم في قوله « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » .

ولا يعرف إطلاق الجناح على غير معنى الإثم ، ولذلك حمله جمهور المفسرين هنا على نفي الإثم في الطلاق ، ووقع في الكشف تفسير الجناح بالتبعة فقال « لا جناح عليكم : لا تبعة عليكم من إيجاب المهر - ثم قال - والدليل على أن الجناح تبعة المهر ، قوله « وإن طلقتموهن » إلى قوله « فنصف ما فرضتم » فقوله فنصف ما فرضتم ، إثبات للجناح المنفي ثمة . وقال ابن عطية وقال قوم : لا جناح عليكم معناه لا طلب بجميع المهر .

فعلنا أن صاحب الكشف مسبوق بهذا التأويل ، وهو لم يذكر في الأساس هذا المعنى للجناح حقيقة ولا مجازا ، فإنما تأوله من تأوله تفسيراً لمعنى الكلام كله لا لكلمة « جناح » وفيه بعد ، ومحملة على أن الجناح كناية بعيدة عن التبعة بدفع مهر .

والوجه ما حمل عليه الجمهور لفظ الجناح ، وهو معناه المتعارف ، وفي تفسير ابن عطية عن مكي بن أبي طالب « لا جناح عليكم في الطلاق قبل البناء ؛ لأنه قد يقع الجناح على المطلق بعد إن كان قاصداً للذوق ، وذلك مأمون قبل المسيس » وقريب منه في الطيبي عن الراغب - أي في تفسيره - .

فالمقصود من الآية تفصيل أحوال دفع المهر ، أو بعضه ، أو سقوطه ، وكأن قوله « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن » إلى آخره تمهيد لذلك وإدماج لإباحة الطلاق قبل المسيس لأنه بعيد عن قصد التذوق ، وأبعد من الطلاق بعد المسيس عن إثارة البغضاء بين الرجل والمرأة ، فكان أولى أنواع الطلاق بحكم الإباحة الطلاق قبل البناء ، قال ابن عطية وغيره : إنه لكثرة ما حض الرسول عليه الصلاة والسلام المؤمنين على أن يقصدوا من الزوج دوام المعاشرة ، وكان ينهى عن فعل البوافين

الذين يكثر تروج النساء وتبديلهن ، ويكثر النهى عن الطلاق حتى قد يظن محرما ، فأبانت الآية بإباحته بنفى الجناح بمعنى الوزر .

والنساء : الأزواج ، والتعريف فيه تعريف الجنس ، فهو في سياق النفي للعموم ، أى لا جناح في تطليقكم الأزواج ، وما ظرفية مصدرية ، والمسيس هنا كناية عن قربان المرأة .

وأو في قوله « أو تفرضوا لهن فريضة » عاطفة على تمسوهن النفي ، وأو إذا وقعت في سياق النفي تفيد مفاد واو العطف فتدل على انتفاء المعطوف والمعطوف عليه معا ، ولا تفيد المفاد الذى تفيده في الإثبات ، وهو كون الحكم لأحد المتعاطفين ، نبه على ذلك الشيخ ابن الحاجب في أماليه ، وصرح به التفتازانى في شرح الكشاف ، وقال الطيبي : إنه يؤخذ من كلام الراغب ، وهو التحقيق ؛ لأن مفاد «أو» في الإثبات نظير مفاد النكرة : وهو الفرد المبهم ، فإذا دخل النفي استلزم نفي الأمرين جميعا ، ولهذا كان المراد في قوله تعالى « ولا تطع منهم » إنما أو كفورا « النهى عن طاعة كليهما ، لا عن طاعة أحدهما دون الآخر ، وعلى هذا انبثت المسألة الأصولية وهى : هل وقع في اللغة ما يدل على تحريم واحد لا بعينه ، بناء على أن ذلك لا يكون إلا بحرف أو ، وأن أو إذا وقعت في سياق النهى كانت كالتى تقع في سياق النفي .

وجمل صاحب الكشاف أو في قوله « أو تفرضوا لهن فريضة » بمعنى إلا أو حتى ، وهى التى ينتصب المضارع بعدها بأن واجبة الإضمار ، بناء على إمكانه هنا وعلى أنه أبعد عن الخفاء في دلالة أو العاطفة في سياق النفي ، على انتفاء كلا المتعاطفين ؛ إذ قد يشوم أنها لنفى أحدهما كشأنها في الإثبات ، وبناء على أنه أنسب بقوله تعالى ، بعد ذلك ، « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ، حيث اقتصر في التفصيل على أحد الأمرين : وهو الطلاق قبل المسيس ، مع فرض الصداق ، ولم يذكر حكم الطلاق قبل المسيس ، أو بعده ، وقبل فرض الصداق ، فدل بذلك على أن الصورة لم تدخل في التقسيم السابق ، وذلك أنسب بأن تكون للاستثناء أو النافية ، لا للعطف ، ولا يتوهم أن صاحب الكشاف أهمل تقدير العطف لعدم استقامته ، بل لأن غيره هنا أوضح وأنسب : يعنى والمراد قد ظهر من الآية ظهورا لا يدع لتوهم قصد نفي أحد الأمرين خطورا بالأذهان ، ولهذا استدركه البيضاوى فجوز تقديرها عاطفة في هذه الآية .

وقد أفادت الآية حكماً بمنطوقها: وهو أن المطلقة قبل البناء إذا لم يسم لها مهر لا تستحق شيئاً من المال ، وهذا مجمع عليه فيما حكاه ابن العربي ، وحكى القرطبي عن حماد بن سليمان أن لها نصف صداق أمثالها ، والجمهور على خلافه وأن ليس لها إلا المنة ، ثم اختلفوا في وجوبها كما سيأتي .

وهذا الحكم دلنا على أن الشريعة قد اعتبرت النكاح عقداً لازماً بالقول ، واعتبرت المهر الذي هو من متمماته غير لازم بمجرد صيغة النكاح ، بل يلزم بواحد من أمرين إما بصيغة تخصه ، وهي تعيين مقداره بالقول ، وهي المعبر عنها في الفقه بنكاح التسمية ، وإما بالفعل وهو الشروع في اجتناء المنفعة المقصودة ابتداء من النكاح وهي الميسر ، فالمهر إذن من توابع العقود التي لا تثبت بمجرد ثبوت متبوعها ، بل تحتاج إلى موجب آخر كالحوز في عقود التبرعات ، وفيه نظر ، والنفس لقول حماد بن سليمان أميل .

والآية دلت على مشروعية أصل الطلاق ، لما أشعرت بنفي الجناح عن الطلاق قبل الميسر وحيث أشعرت بإباحة بعض أنواعه : بالتصدي لبيان أحكامها ، ولما لم يتقدم لنا موضع هو أنسب بذكر مشروعية الطلاق من هذه الآية ، فنحن نبسط القول في ذلك :

إن القانون العام لا تنظام المعاشرة هو الوفاق : في الطبايع ، والأخلاق ، والأهواء ، والأميال ، وقد وجدنا المعاشرة نوعين : أولهما معاشرة حاصلة بحكم الضرورة ، وهي معاشرة النسب ، المختلفة في القوة والضعف ، بحسب شدة قرب النسب وبعده : كمعاشرة الآباء مع الأبناء ، والإخوة بعضهم مع بعض ، وأبناء العم والعشيرة ، واختلافها في القوة والضعف يستتبع اختلافها في استغراق الأزمان ، فنجد في قصر زمن المعاشرة ، عند ضعف الأسرة ، ما فيه دافع للسامة والتخالف الناشئين عما يتطرق إلى التماثرين من تنافر في الأهواء والأميال ، وقد جعل الله في مقدار قرب النسب تأثيراً في مقدار الملاءمة ؛ لأنه بمقدار قرب النسيب ، يكون التثام الذات مع الأخرى أقوى وأتم ، وتكوى المحاكاة والممارسة والتقارب أطول ، فنشأ من السببين الجلي ، والاصطحابي ، ما يقوى اتحاد النفوس في الأهواء والأميال بحكم الجبلة ، وحكم التعود والإلف ، وهكذا يذهب ذلك السببان يتباعداً بمقدار ما يتباعداً النسيب .

النوع الثاني : معاشرة بحكم الاختيار وهي معاشرة الصحبة ، والخلقة ، والحاجة ، والمعاونة ، وما هي إلا معاشرة مؤقتة : تطول أو تقصر ، وتستمر أو تغب ، بحسب قوة الداعي

وضمفه ، وبحسب استطاعة الوفاء بحقوق تلك المعاشرة ، والتقصير في ذلك ، والتخلص من هذا النوع ممكن إذا لم تتحد الطباع .

ومعاشرة الزوجين ، في التنوع ، هي من النوع الثاني ، وفي الآثار محتاجة إلى آثار النوع الأول ، وينقصها من النوع الأول سببه الجبلى لأن الزوجين ، يكثر ألا يكونا قريبين وسببه الاصطحابي ، في أول عقد الزوج ، حتى تطول المعاشرة ، ويكتسب كل من الآخر خلقه ، إلا أن الله تعالى جعل في رغبة الرجل في المرأة . إلى حد أن خطبها ، وفي ميله إلى التي يراها ، مذ اتسبت به واقترنت ، وفي نيته معاشرتها معاشرة طيبة ، وفي مقابلة المرأة الرجل بمثل ذلك ما يفرز في نفس الزوجين نوايا وخواطر شريفة ، وثقة بالخير ، تقوم مقام السبب الجبلى ، ثم تعقبها معاشرة وإلف تكمل ما يقوم مقام السبب الاصطحابي ، وقد أشار الله تعالى إلى هذا السر النفساني الجليل ، بقوله : «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة » .

وقد يعرض من تنافر الأخلاق ، وتجايفها ، ما لا يطمع معه في تكوين هذين السببين أو أحدهما ، فاحتيج إلى وضع قانون للتخلص من هذه الصعبة ، لئلا تنقلب سبب شقاق وعداوة فالتخلص قد يكون مرغوبا لكلا الزوجين ، وهذا لا إشكال فيه ، وقد يكون مرغوبا لأحدهما ويمتنع منه الآخر ، فلزم ترجيح أحد الجانبين : وهو جانب الزوج لأن رغبته في المرأة أشد ، كيف وهو الذي سمى إليها ، ورغب في الاقتران بها ؛ ولأن العقل في نوعه أشد ، والنظر منه في العواقب أشد ، ولا أشد احتمالا لأذى ، وصبرا على سوء خلق من المرأة ، لجعل الشرع التخلص من هذه الورطة بيد الزوج ، وهذا التخلص هو المسمى : بالطلاق ، فقد يعمد إليه الرجل بعد لأى ، وقد تسأله المرأة من الرجل ، وكان العرب في الجاهلية تسأل المرأة الرجل الطلاق فيطلقها ، قال سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل يذكر زوجته :

تلك عرساي تنطقان على عم قد إلى اليوم قول زور وهتر
سألتاني الطلاق أن رأنا ما لي قليلا قد جئناى بنكر

وقال عبيد بن الأبرص :

تلك عرسى غضبى تريد زياى ألبين تريد أم لدلال
إن يكن طيبك الفراق فلا أح فإل أن تعطف صدور الجمال

وجعل الشرع للحاكم ، إذا أبى الزوج الفراق ، ولحق الزوجة الضر من عشرته ، بعد ثبوت موجباته ، أن يطلقها عليه .

فالطلاق فسخ لعقدة النكاح . بمنزلة الإقالة في البيع ، إلا أنه فسخ لم يشترط فيه رضا كلا المتعاقدين بل اكتفى برضا واحد : وهو الزوج ، تسهيلا للفراق عند الاضطراب إليه ، ومقتضى هذا الحكم أن يكون الطلاق قبل البناء بالمرأة ممنوعا ؛ إذ لم تقع تجربة الأخلاق ، لكن لما كان الداعي إلى الطلاق قبل البناء لا يكون إلا لسبب عظيم لأن أفعال العقلاء تصان عن العبث ، كيف يعتمد راغب في امرأة ، باذل لها ماله ونفسه إلى طلاقها قبل التعرف بها ، لولا أن قد علم من شأنها ما أزال رجاءه في معاشرتها ، فكان التخلص وقتئذ قبل التعارف ، أسهل منه بعد التعارف .

وقرأ الجمهور ما لم تمسوهن - بفتح المثناة الفوقية - مضارع مس المجرد ، وقرأ حمزة والكسائي وخلف ، تماسوهن - بضم المثناة الفوقية وبألف بعد الميم مضارع ماس ؛ لأن كلا الزوجين يمس الآخر .

وقوله « ومتموهن على الموسع قدره » الآية عطف على قوله « لا جناح عليكم ، عطف التشريع على التشريع ، على أن الاتحاد بالإنشائية والخبرية غير شرط عند المحققين ، والضمير عائد إلى النساء : المعمول للفعل المقيّد بالظرف وهو : ما لم تمسوهن أو تفرضوا ، كما هو الظاهر ، أى متعوا المطلقات قبل المسيس ، وقبل الفرض ، ولا أحسب أحدا يحمل معاد الضمير على غير ما ذكرنا ، وأما ما يوجد من الخلاف بين العلماء في حكم التمتع للمطلقة المدخول بها ، فذلك لأدلة أخرى غير هذه الآية .

والأمر في قوله « ومتموهن » ظاهره الوجوب وهو قول على ، وابن عمر ، والحسن ، والزهرى ، وابن جبير ، وقتادة ، والضحاك ، وإسحاق بن راهويه ، وقاله أبو حنيفة والشافعى وأحمد ؛ لأن أصل الصيغة للوجوب مع قرينة قوله تعالى « حقا على المحسنين » وقوله ، بعد ذلك ، في الآية الآتية : « حقا على المتقين » لأن كلمة « حقا » تؤكد الوجوب ، والمراد بالمحسنين عند هؤلاء المؤمنون ، فالمحسن بمعنى المحسن إلى نفسه بإيمادها عن الكفر ، وهؤلاء جعلوا التمتع للمطلقة غير المدخول بها وغير المسمى لها مهر واجبة ، وهو الأرجح : لئلا يكون عقد نكاحها خليا عن عوض المهر .

وجعل جماعة الأمر هنا للندب ، لقوله بعدُ : « حقا على المحسنين » فإنه قرينة على صرف الأمر إلى أحد ما يقتضيه ، وهو ندب خاص مؤكد للندب العام في معنى الإحسان ، وهو قول مالك وشرح ، فجعلها حقا على المحسنين ، ولو كانت واجبة ، لجعلها حقا على جميع الناس ، ومفهوم جعلها حقا على المحسنين أنها ليست حقا على جميع الناس ، وكذلك قوله المتقين في الآية الآتية ، لأن المتق هو كثير الامتثال ، على أننا لو حملنا المتقين على كل مؤمن لكان بين الآيتين تعارض المفهوم والعموم ، فإن المفهوم الخاص ينحصر العموم ، وفي تفسير الأبي عن ابن عرفة : « قال محمد بن مسلمة من أصحاب مالك : المتعة واجبة يقضى بها إذ لا يأتي أن يكون من المحسنين ولا من المتقين إلا رجل سوء ، ثم ذكر ابن عرفة عن ابن عبد السلام ، عن ابن حبيب ، أنه قال بتقديم العموم على المفهوم عند التعارض ، وأنه الأصح عند الأصوليين ، قلت : فيه نظر ، فإن القائل بالمفهوم ، لا بد أن يخص بخصوصه عموم العام إذا تعارضا ، على أن لمذهب مالك : أن المتعة عطية ومؤاسة ، والمؤاسة في مرتبة التحسيني ، فلا تبلغ مبلغ الوجوب ، ولأنها مال بذل في غير عوض ، فيرجع إلى التبرعات ، والتبرعات مندوبة لا واجبة ، وقرينة ذلك قوله تعالى : « حقا على المحسنين » فإن فيه إيماء إلى أن ذلك من الإحسان لا من الحقوق ، على أنه قد نفى الله الجناح عن المطلق ، ثم أثبت المتعة ، فلو كانت المتعة واجبة لانتقض نفى الجناح ، إلا أن يقال : إن الجناح نفى لأن المهر شيء معين ، قد يحجب بالمطلق ، بخلاف المتعة ، فإنها على حسب وسعه ولذلك نفى مالك ندب المتعة : للتي طلقت قبل البناء وقد سمى لها مهرا ، قال : فحسبها ما فرض لها أي لأن الله قصرها على ذلك ، رفقا بالمطلق ، أي فلا تندب لها ندبا خاصا ، بأمر القرآن .

وقد قال مالك : بأن المطلقة المدخول بها ، يستحب تميمها ، أي بقاعدة الإحسان الأعم ولما مضى من عمل السلف .

وقوله « على الموسع قدره وعلى المقتر قدره » الموسع من أوسع ، إذا صار ذا سعة ، والمقتر من أقر إذا صار ذا قتر : وهو ضيق العيش ، والقدر - بسكون الدال وبفتحها - ما به تعيين ذات الشيء ، أو حاله ، فيطلق على ما يساوى الشيء من الأجرام ، ويطلق على ما يساويه في القيمة ، والمراد به هنا الحال التي يقدر بها المرء ، في مراتب الناس في الثروة ، وهو

الطبقة من القوم ، والطاقة من المال ، وقرأه الجمهور بسكون الدال ، وقرأه ابن ذكوان عن ابن عامر ، وحزرة ، والكسائي ، وحفص عن عاصم ، وأبو جعفر بفتح الدال وقوله « فنصف ما فرضتم » مبتدأ محذوف الخبر : إيجازاً ، لظهور المعنى ، أى فنصف ما فرضتم لمن ، بدليل قوله « وقد فرضتم لمن » لا يحسن فيها إلا هذا الوجه . والاقتصار على قوله « فنصف ما فرضتم » يدل على أنها حينئذ لا متممة لها .

وقوله « إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » استثناء من عموم الأحوال أى إلا فى حالة عفوهم أى النساء : بأن يسقطن هذا النصف ، وتسمية هذا الإسقاط عفواً ظاهرة ، لأن نصف المهر حق وجب على المطلق للمطلقة قبل البناء بما استخف بها ، أو بما أوحشها ، فهو حق وجب لغرم ضر ، فإسقاطه عفو لا محالة ، أو عند عفو الذى بيده عقدة النكاح ، وأل فى النكاح للجنس ، وهو متبادر فى عقد نكاح المرأة ، لا فى قبول الزوج ، وإن كان كلاهما سمي عقداً ، فهو غير النساء لاحتالة لقوله « الذى بيده عقدة النكاح » فهو ذكر ، وهو غير المطلق أيضاً ، لأنه لو كان المطلق ، لقال : أو تعفو بالخطاب ، لأن قبله « وإن طلقتموهن » ولا داعى إلى خلاف مقتضى الظاهر ، وقيل : جىء بالوصول تحريضا على عفو المطلق ، لأنه كانت بيده عقدة النكاح فأفاتها بالطلاق ، فكان جديراً بأن يعفو عن إمساك النصف ، ويترك لها جميع صداقها ، وهو مردود بأنه لو أريد هذا المعنى ، لقال ، أو يعفو الذى كان بيده عقدة النكاح ، فتعين أن يكون أريد به ولى المرأة ؛ لأن بيده عقدة نكاحها ؛ إذ لا ينمقد نكاحها إلا به ، فإن كان المراد به الولى المجبر : وهو الأب فى ابنته البكر ، والسيد فى أمته ، فكونه بيده عقدة النكاح ظاهر ، إلا أنه جعل ذلك من صفته باعتبار ما كان ، إذ لا يحتمل غير ذلك ، وإن كان المراد مطلق الولى ، فكونه بيده عقدة النكاح ، من حيث توقف عقد المرأة على حضوره ، وكان شأنهم أن يخطبوا الأولياء فى ولاياهم فلعفو فى الموضين حقيقة ، والاتصاف بالصلة مجازاً ، وهذا قول مالك ؛ إذ جعل فى الموطأ : الذى بيده عقدة النكاح هو الأب فى ابنته البكر ، والسيد فى أمته ، وهو قول الشافعى فى القديم ، فتكون الآية ذكرت عفو الرشيدة ، والولى عليها ، ونسب ما يقرب من هذا القول إلى جماعة من السلف ، منهم ابن عباس ، وعلقمة ، والحسن ، وقتادة ، وقيل : الذى بيده عقدة النكاح هو المطلق لأن بيده عقد نفسه وهو القبول ، ونسب هذا إلى على ، وشريح ، وطاووس ، ومجاهد ، وهو قول أبى حنيفة ، والشافعى : فى الجديد ، ومعنى بيده

عقدة النكاح ، أن ييده التصرف فيها : بالإبقاء ، والفسخ بالطلاق ، ومعنى عفوه : تكميله الصداق ، أى إعطاؤه كاملاً .

وهذا قول بميد من وجهين : أحدهما ، أن فحل المطلق حينئذ لا يسمى عفوا بل تكميلاً ، وسماحة ؛ لأن معناه أن يدفع الصداق كاملاً ، قال فى الكشاف : « وتسمية الزيادة على الحق عفوا فيه نظر » إلا أن يقال : كان الغالب عليهم أن يسوق إليها المهر عند الزوج ، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف الصداق ، فإذا ترك ذلك فقد عفا ، أو سماه عفواً على طريق المشاكلة .

الثانى أن دفع المطلق المهر كاملاً للمطلقة ، إحسان لا يحتاج إلى تشريع مخصوص ، بخلاف عفو المرأة أو وليها ، فقد يظن أحد أن المهر لما كان ركناً من العقد لا يصح إسقاط شيء منه .

وقوله « وأن تعفوا أقرب للتقوى » تذييل أى العفو من حيث هو ، ولذلك حذف المفعول ، والخطاب لجميع الأمة ، وجىء بجمع المذكر للتغليب ، وليس خطاباً للمطلقين ، وإلا لما شمل عفو النساء مع أنه كله مرغوب فيه ، ومن الناس من استظهر بهذه الآية على أن المراد بالذى ييده عقدة النكاح المطلق ، لأنه عبر عنه بعد ، بقوله « وأن تعفوا » وهو ظاهر فى المذكر ، وقد غفل عن مواقع التذييل فى آى القرآن كقوله « أن يصلحاً بينهما صلحاً والصلح خير » .

ومعنى كون العفو أقرب للتقوى : أن العفو أقرب إلى صفة التقوى من التمسك بالحق ؛ لأن التمسك بالحق لا ينافى التقوى لكنه يؤذن بتصلب صاحبه وشدته ، والعفو يؤذن بسماحة صاحبه ورحمته ، والقلب المطبوع على السماحة والرحمة ، أقرب إلى التقوى من القلب الصلب الشديد . لأن التقوى تقرب بمقدار قوة الوازع ، والوازع شرعى وطبيعى ، وفى القلب المفطور على الرأفة والسماحة لين يزعه عن المظالم والقساوة ، فتكون التقوى أقرب إليه ، لكثرة أسبابها فيه .

وقوله « ولا تنسوا الفضل بينكم » تذييل ثان ، معطوف على التذييل الذى قبله ، لزيادة الترغيب فى العفو بما فيه من التفضل الدينى ، وفى الطباع السليمة حب الفضل .

فأمروا في هاته الآية بأن يتعاهدوا الفضل ، ولا ينسوه ؛ لأن نسيانه يباعد بينهم وبينه ، فيضمحل منهم ، وموشك أن يحتاج إلى عفو غيره عنه في واقعة أخرى ، ففي تعاهده عون كبير على الإلف والتحاب ، وذلك سبيل واضحة إلى الاتحاد والمواخاة والاتفاق بهذا الوصف عند حلول التجربة .

والنسيان هنا مستعار للإهمال ، وقلة الاعتناء كما في قوله تعالى « فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا » وهو كثير في القرآن ، وفي كلمة « ينسكم » ، إشارة إلى هذا العفو ، إذا لم ينس تعامل الناس به بعضهم مع بعض ، وقوله : « إن الله بما تعملون بصير » تعليل للترغيب في عدم إهمال الفضل وتعريض بأن في العفو مرضاة الله تعالى ، فهو يرى ذلك منا فيجازى عليه ، ونظيره قوله « فإنك بأعيننا » .

﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَنِتِينَ ﴾ 238

الاتقال من غرض إلى غرض ، في آي القرآن ، لا تلزم له قوة ارتباط ، لأن القرآن ليس كتاب تدريس يرتب بالتبويب وتفرع المسائل بعضها على بعض ولكنه كتاب تذكير ، وموعظة فهو مجموع ما نزل من الوحي في هدى الأمة ، وتشريعها وموعظتها ، وتعليمها ، فقد يجمع فيه الشيء للشيء ، من غير لزوم ارتباط ، وتفرع مناسبة ، وربما كفى في ذلك نزول الغرض الثاني ، عقب الغرض الأول ، أو تكون الآية مأموراً بإلحاقها بموضع معين من إحدى سور القرآن . كما تقدم في المقدمة الثامنة ، ولا يخلو ذلك من مناسبة في المعاني ، أو في انسجام نظم الكلام ، فلعل آية « حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ » نزلت عقب آيات تشريع العدة والطلاق ، لسبب اقتضى ذلك : من غفلة عن الصلاة الوسطى ، أو استشعار مشقة في المحافظة عليها ، فوقع هذه الآية موقع الجملة المعترضة بين أحكام الطلاق والعدد ، وإذا آيت الأتطلب الارتباط فالظاهر أنه لما طال تبیان أحكام كثيرة متوالية : ابتداء من قوله « يسألونك ما إذا ينفقون » ، جاءت هذه الآية مرتبطة بالتذييل الذي ذيلت به الآية السابقة : وهو قوله « وأن تمفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم » فإن الله دعانا إلى خلق حميد ، وهو العفو عن الحقوق ، ولما كان ذلك الخلق قد يمسر على النفس ، لما فيه من ترك ما تحبه من الملائم ، من مال وغيره : كالاتقام من الظالم ، وكان في طباع الأنفس الشح ، علمنا الله تعالى دواء

والمراد: الصلوات المفروضة « وآل » في الصلوات للمهد ، وهي الصلوات الخمس المتكررة؛ لأنها التي تُطلب المحافظة عليها .

« والصلوة الوسطى » لاشك أنها صلاة من جملة الصلوات المفروضة : لأن الأمر بالمحافظة عليها يدل على أنها من الفرائض ، وقد ذكرها الله تعالى في هذه الآية معرفة بلام التعريف ، وموصوفة بأنها وسطى ، فسمعها المسلمون وقرأوها « فإما عرفوا المقصود منها في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم طرأ عليهم الاحتمال بعده فاختلفوا ، وإما شغلهم العناية بالسؤال عن مهمات الدين في حياة الرسول عن السؤال عن تعيينها : لأنهم كانوا عازمين على المحافظة على الجميع ، فلما تذاكروها بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اختلفوا في ذلك فنبع من ذلك خلاف شديد : أنهيت الأقوال فيه إلى نيف وعشرين قولاً ، بالتفريق والجمع ، وقد سلكوا للكشف عنها مسالك ؛ مرجعها إلى أخذ ذلك من الوصف بالوسطى ، أو من الوصاية بالمحافظة عليها . فأما الذين تعلقوا بالاستدلال بوصف الوسطى : فمنهم من حاول جعل الوصف من الوسط بمعنى الخيار والفضل ، فرجع إلى تتبع ما ورد في تفضيل بعض الصلوات على بعض ، مثل قوله تعالى : « إن قرآن الفجر كان مشهودا » وحديث عائشة « أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب »

ومنهم من حاول جعل الوصف من الوسط : وهو الواقع بين جانبين متساويين من العدد فذهب يتطلب الصلاة التي هي بين صلاتين من كل جانب ، ولما كانت كل واحدة من الصلوات الخمس صالحة لأن تعتبر واقعة بين صلاتين ، لأن ابتداء الأوقات اعتباري ، ذهبوا يعمنون المبدأ : فمنهم من جعل المبدأ ابتداء النهار ، فجعل مبدأ الصلوات الخمس صلاة الصبح ففضى بأن الوسطى : العصر ، ومنهم من جعل المبدأ الظهر ، لأنها أول صلاة فرضت ؛ كما في حديث جبريل في الموطأ ، فجعل الوسطى : المغرب .

وأما الذين تعلقوا بدليل الوصاية على المحافظة ، فذهبوا يتطلبون أشق صلاة على الناس : تكثر المشبطات عنها ، فقال قوم : هي الظهر لأنها أشق صلاة عليهم بالمدينة ، كانوا أهل شغل ، وكانت تأتيتهم الظهر وهم قد أتتبتهم أعمالهم ، وربما كانوا في إكمال أعمالهم ، وقال قوم : هي العشاء ؛ لما ورد أنها أثقل صلاة على المنافقين ، وقال بعضهم : هي العصر لأنها وقت شغل وعمل ؛ وقال قوم : هي الصبح لأنها وقت نوم في الصيف ، ووقت تطلب الدفء في الشتاء .

وأصح ما في هذا الخلاف : ما جاء من جهة الآثار وذلك قولان :

أحدهما أنها الصبح . هذا قول جمهور فقهاء المدينة ، وهو قول عمر ، وابنه عبد الله وعلى ، وابن عباس ، وعائشة ، وحفصة ، وجابر بن عبد الله ، وبه قال مالك ، وهو عن الشافعي أيضا ، لأن الشائع عندهم أنها الصبح ، وهم أعلم الناس بما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قول ، أو فعل ، أو قرينة حال .

القول الثاني : أنها العصر ، وهذا قول جمهور من أهل الحديث ، وهو قول عبد الله بن مسعود ، وروى عن علي أيضا ، وهو الأصح عن ابن عباس أيضا ، وأبي هريرة ، وأبي سعيد الخدري ، ونسب إلى عائشة ، وحفصة ، والحسن ، وبه قال أبو حنيفة ، والشافعي في رواية ، ومال إليه ابن حبيب من المالكية ، وحجتهم ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق حين نسي أن يصلي العصر من شدة الشغل في حفر الخندق ، حتى غربت الشمس فقال : « شغلونا - أي المشركون - عن الصلاة الوسطى ، أضرم الله قبورهم نارا » .

والأصح من هذين القولين أولهما : لما في الموطأ والصحيحين ، أن عائشة وحفصة أمراة كاتبي مصحفيهما أن يكتبتا قوله تعالى « حَفَظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَصَلَاةَ الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ » وأسندت عائشة ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تسنده حفصة ، فإذا بطل أن تكون الوسطى هي العصر ، بحكم عطفها على الوسطى تعين كونها الصبح ، هذا من جهة الآثار .

وأما من جهة مسالك الأدلة المتقدمة ، فأفضلية الصبح ثابتة بالقرآن ، قال تعالى ، مخصصا لها بالذكر « وقرءان الفجر إنَّ قرءان الفجر كان مشهودا » وفي الصحيح أن ملائكة الليل ، وملائكة النهار ، يجتمعون عند صلاة الصبح ، وتوسطها بالمعنى الحقيقي ظاهر ، لأن وقتها بين الليل والنهار ، فالظهر والعصر نهاريتان ، والمغرب والعشاء ليليتان ، والصبح وقت متردد بين الوقتين ، حتى إن الشرع عامل نافلته معاملة نوافل النهار : فشرع فيها الإسرار ، وفريضته معاملة فرائض الليل : فشرع فيها الجهر .

ومن جهة الوصاية بالمحافظة عليها ، هي أجدر الصلوات بذلك : لأنها الصلاة التي تكثر الثبوتات عنها ، باختلاف الأقاليم والعصور والأمم ، بخلاف غيرها فقد تشق إحدى الصلوات الأخرى على طائفة دون أخرى ، بحسب الأحوال والأقاليم والفصول .

ومن الناس من ذهب إلى أن الصلاة الوسطى قصد إخفاؤها ليحافظ الناس على جميع الصلوات ، وهذا قول باطل ؛ لأن الله تعالى عرفها باللام ووصفها . فكيف يكون مجموع هذين المعرفين غير مفهوم ، وأما قياس ذلك على ساعة الجمعة وليلة القدر ففاسد ، لأن كليهما قد ذكر بطريق الإيهام وصحت الآثار بأنها غير معينة . هذا خلاصة ما يعرض هنا في تفسير الآية .

وقوله تعالى « وقوموا لله قنّتين » أمر بالقيام في الصلاة بخضوع ، فالقيام : الوقوف ، وهو ركن في الصلاة فلا يترك إلا لعذر ، وأما القنوت : فهو الخضوع والخشوع قال تعالى : « وكانت من القنّتين » وقال « إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا » وسمى به الدعاء المخصوص الذي يدعى به في صلاة الصبح أوفى صلاة المغرب ، على خلاف بينهم ، وهو هنا محمول على الخضوع والخشوع ، وفي الصحيح عن ابن مسعود : كنا نسلم على رسول الله وهو يصلي فيرد علينا ، فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه فلم يرد علينا ، وقال : « إن في الصلاة لشغلا » وعن زيد بن أرقم : كان الرجل يكلم الرجل إلى جنبه ، في الصلاة ، حتى نزلت « وقوموا لله قنّتين » فأمرنا بالسكوت .

فليس « قنّتين » هنا بمعنى قارئين دعاء القنوت ، لأن ذلك الدعاء إنما سمي قنوتا استرواحا من هذه الآية عند الذين فسروا الوسطى بصلاة الصبح كما في حديث أنس « دعا النبي على رعل وذكوان في صلاة الغداة شهرا وذلك بدء القنوت وما كنا نقنت » .

﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ 239

تفريع على قوله « وقوموا لله قنّتين » للتنبيه على أن حالة الخوف لا تكون عذرا في ترك المحافظة على الصلوات ، ولكنها عذر في ترك القيام لله قنّتين ، فأذا : هذا التفريع غرضين : أحدهما بصريح لفظه ، والآخر بلازم معناه .

والخوف هنا خوف العدو ، وبذلك سميت صلاة الخوف ، والعرب تسمى الحرب بأسماء الخوف : فيقولون الرّوع ويقولون الفزع ، قال عمرو بن كثوم :
* ونحملنا غداة الروع جرد * البيت

وقال سبرة بن عمر الفقعسي :

ونسوتكم في الروع باد وجوهها يُخْلَنَ إِمَاءٌ وَالْإِمَاءُ حَرَارٌ

وفي الحديث «إنكم لتكثرن عند الفزع وتقلون عند الطمع» ولا يعرف إطلاق الخوف على

الحرب قبل القرآن قال تعالى «ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع» .

والمعنى : فإن حاربتم أو كنتم في حرب ، ومنه سمي الفقهاء « صلاة الخوف » الصلاة

التي يؤديها المسلمون وهم يصابون العدو ، في ساحة الحرب : وإشار كلمة الخوف في هذه الآية

لتشمل خوف العدو ، وخوف السباع ، وقطاع الطريق ، وغيرها .

« ورجالا » جمع راجل كالصحاب « وركبانا » جمع راكب وهما حالان من محذوف

أى فصلوا رجلا أو ركبانا وهذا في معنى الاستثناء من قوله « وقوموا لله قنّتين » لأن هاتيه

الحالة تخالف القنوت في حالة الترجل ، وتخالفهما معا في حالة الركوب . والآية إشارة

إلى أن صلاة الخوف لا يشترط فيها الخشوع ، لأنها تكون مع الاشتغال بالقتال ولا يشترط

فيها القيام .

وهذا الخوف يسقط ما ذكر من شروط الصلاة ، وهو هنا صلاة الناس فرادى ، وذلك

عند مالك ، إذا اشتد الخوف ، وأظلم العدو ، ولم يكن حصن بحيث تتمتع الصلاة جماعة

مع الإمام ، وليست هذه الآية لبیان صلاة الجيش في الحرب جماعة : المذكورة في سورة

النساء ، والظاهر أن الله شرع للناس في أول الأمر صلاة الخوف فرادى على الحال التي

يتمكنون معها من مواجهة العدو ، ثم شرع لهم صلاة الخوف جماعة في سورة النساء ، وأيضا

شمّلت هذه الآية كل خوف من سباع ، أو قطاع طريق ، أو من سيل الماء ، قال مالك :

وتستحب إعادة الصلاة ، وقال أبو حنيفة : يصلون كما وصف الله ويعيدون ، لأن القتال في

الصلاة مفسد عنده .

وقوله « فإذا أمنتم فاذكروا الله » أراد الصلاة أى ارجعوا إلى الذكر المعروف .

وجاء في الأمن بإذا وفي الخوف بيان بشارة للمسلمين بأنهم سيكون لهم النصر

والأمن .

وقوله « كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » الكاف للتشبيه : أى اذكروه ذكرًا يشابه

ما من به عليكم من علم الشريعة في تفاصيل هذه الآيات المقدمة ، والمقصود من المشابهة

المشابهة في التقدير الاعتباري ، أى أن يكون الذكر بنية الشكر على تلك النعمة والجزاء ، فإن الشيء المجازى به شيء آخر ، يعتبر كالمشابه له ، ولذلك يطلق عليه اسم المقدار ، وقد يسمون هذه الكاف كلف التعليل ، والتعليل مستفاد من التشبيه ، لأن العلة على قدر العلول .

﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ 240

موقع هذه الآية هنا ، بعد قوله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن » إلى آخرها في غاية الإشكال : فإن حكمها يخالف ، في الظاهر ، حكم نظيرتها التي تقدمت ، وعلى قول الجمهور هاته الآية سابقة في النزول على آية « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن » يزداد موقعها غرابة : إذ هي سابقة في النزول متأخرة في الوضع . والجمهور على أن هذه الآية شرعت حكم تربص المتوفى عنها حولا في بيت زوجها وذلك في أول الإسلام ، ثم نسخ ذلك بعدة الوفاة والميراث ، روى هذا عن ابن عباس ، وقتادة ، والربيع ، وجابر بن زيد . وفي البخارى ، في كتاب التفسير ، عن عبد الله بن الزبير قال : « قلت لعثمان هذه الآية ، والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم ، قد نسختها الآية الأخرى ، فلم تكتبها ، قال : لا أغير شيئا منه عن مكانه بإبن أخى » فاقضى أن هذا هو موضع هذه الآية ، وأن الآية التي قبلها ناسخة لها ، وعليه فيكون وضعها هنا بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم لقول عثمان « لا أغير شيئا منه عن مكانه » ويحتمل أن ابن الزبير أراد بالآية الأخرى آية سورة النساء في الميراث .

وفي البخارى : قال مجاهد « شرع الله المدة أربعة أشهر وعشرا تعتد عند أهل زوجها واجبا ، ثم نزلت وصية لأزواجهم فجعل الله لها تمام السنة وصية ، إن شاءت سكنت في وصيتها وإن شاءت خرجت ، ولم يكن لها يومئذ ميراث معين ، فكان ذلك حقها في تركه زوجها ، ثم نسخ ذلك بالميراث » فلا تعرض في هذه الآية للمدة ولكنها في بيان حكم آخر وهو إيجاب الوصية لها بالسكنى حولا : إن شاءت أن تحتبس عن الزوج حولا مراعاة لما

كانوا عليه ، ويكون الحول تكميلاً لمدة السكنى لا للعدة ، وهذا الذى قاله مجاهد أصرح ما فى هذا الباب ، وهو المقبول .

واعلموا أن العرب ، فى الجاهلية ، كان من عادتهم المتبعة أن المرأة إذا توفى عنها زوجها تمكث فى شرب بيت لها حولا ، محدة لابسة ثيابها متجنبة الزينة والطيب ، كما تقدم فى حاشية تفسير قوله تعالى « فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف » عن الموطأ ، فلما جاء الإسلام أبطل ذلك الغلو فى سوء الحالة ، وشرع عدة الوفاة والإحداد ، فلما ثقل ذلك على الناس ، فى مبدأ أمر تغيير العادة ، أمر الأزواج بالوصية لأزواجهم بسكنى الحول بمنزل الزوج والإتيان عليها من ماله ، إن شاءت السكنى بمنزل الزوج ، فإن خرجت وأبت السكنى هنالك لم ينفق عليها ، فصار الخيار للمرأة فى ذلك بعد أن كان حقا عليها لا تستطيع تركه ، ثم نسخ الإتيان والوصية بالميراث ، قاله لما أراد نسخ عدة الجاهلية ، وراعى لطفه بالناس فى قطعهم عن معتادهم ، أقر الاعتداد بالحول ، وأقر ما معه من المكث فى البيت مدة العدة ، لكنه أوقفه على وصية الزوج ، عند وفاته ، لزوجته بالسكنى ، وعلى قبول الزوجة ذلك ، فإن لم يوص لها أو لم تقبل ، فليس عليها السكنى ، ولها الخروج ، وتمتد حيث شاءت ، ونسخ وصية السكنى حولا بالمواريث ، وبقي لها السكنى فى محل زوجها مدة العدة مشروعا بمحدث الفريعة .

وقوله « وصية لأزواجهم » قرأه نافع ، وابن كثير ، والكسائى وأبو بكر عن عاصم ، وأبو جعفر ، ويمقوب ، وخلف : برفع وصية على الابتداء ، محولا عن المفعول المطلق ، وأصله وصية بالنصب بدلا من فعله ، فحول إلى الرفع لقصد الدوام كقولهم : حمد وشكر ، وصبر جميل كما تقدم فى تفسير « الحمد لله » ، وقوله : فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان .

ولما كان المصدر فى المفعول المطلق ، فى مثل هذا ، دالا على النوعية ، جاز عند وقوعه مبتدأ أن يبقى منكرا ، إذ ليس المقصود فردا غير معين حتى ينافى الابتداء ، بل المقصود النوع ، وعليه فقوله : لأزواجهم خبر ، وقرأه أبو عمرو ، وابن عامر ، وحزمة ، وحفص عن عاصم : وصية بالنصب فيكون قوله لأزواجهم متعلقا به على أصل المفعول المطلق الآتى بدلا من فعله لإفادة الأمر . وظاهر الآية أن الوصية وصية التوفين ، فتكون من الوصية التى أمر بها من تحضره الوفاة : مثل الوصية التى فى قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين » فعلى هذا الاعتبار إذا لم يوص التوفى لزوجته بالسكنى

فلا سكنى ، لها ، وقد تقدم أن الزوجة مع الوصية مخيرة بين أن تقبل الوصية ، وبين أن تخرج وقال ابن عطية: قالت فرقة : منهم ابن عباس ، والضحاك ، وعطاء ، والربيع : أن قوله وصية لأزواجهم هي وصية من الله تعالى للأزواج بلزوم البيوت حولا ، وعلى هذا القول فهو كقوله تعالى «يوصيكم الله في أولادكم» وقوله «وصية من الله» فذلك لا يتوقف عن إيضاء المتوفين ولا على قبول الزوجات ، بل هو حكم من الله يجب تنفيذه ، وعليه يتعين أن يكون «لأزواجهم» متعلقا بوصية ، وتعلقه به هو الذي سوغ الابتداء به ، والخبر محذوف دل عليه المقام لعدم تأتى ما قرر في الوجه الأول .

وقوله «متاعا إلى الحول» : تقدم معنى المتاع في قوله «متاعا بالمعروف حقا على المحسنين» والمتاع هنا هو السكنى ، وهو منصوب على حذف فعله أى ليمتعوهن متاعا ، وانتصب متاعا على نزع الخافض ، فهو متعلق بوصية والتقدير وصية لأزواجهم بمتاع . وإلى مؤذنة بشيء جملة غايته الحول ، وتقديره متاعا بسكنى إلى الحول ، كما دل عليه قوله «غير إخراج» .
والتعريف في الحول تعريف العهد ، وهو الحول المعروف عند العرب من عهد الجاهلية الذي تعتد به المرأة المتوفى عنها ، فهو كتعريفه في قول لبيد (١) :

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبيك حولا كاملا فقد اعتذر

وقوله (غير إخراج) حال من متاعا مؤكدة ، أو بدل من متاعا بدلا مطابقا ، والعرب تؤكد الشيء بنفى ضده ، ومنه قول أبي العباس الأعمى يمدح بنى أمية :

خطباء على المنابر فرسا ن عليها وقالة غير خرس

وقوله «فإن خرجن فلا جناح عليكم» هو على قول فرقة معناه : فإن أبين قبول الوصية فخرجن ، فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن : من الخروج وغيره من المعروف عدا الخطبة والتزوج ، والتزين في العدة ، فذلك ليس من المعروف .

(١) كانوا في الجاهلية تحد البنت على أبيها حولا كاملا إذا لم تكن ذات زوج ، وقبل هذا البيت :

تمنى ابتائى أن يعيش أبوها وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر
فإن حان يوما أن يموت أبوكا فلا تخمشا وجهها ولا تحلقا شعر
وقولا هو المرء الذى لاحليفه أضع ولا خان الصديق ولا غدر

قالها لبيد لما بلغ مائة وعشرين سنة يوصى ابنتيه بوصايا الإسلام .

وعلى قول الفرقة الأخرى التى جعلت الوصية من الله ، يجب أن يكون قوله «فإن خرجن» عطفا على مقدر للإيجاز ، مثل « أن اضرب بعصاك البحر فانقلب» أى فإن تم الحول فخرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن : أى من تزوج وغيره من المعروف عدا ، النكر كالزنا وغيره ، والحاصل أن المعروف يفسر : بغير ما حرم عليها فى الحالة التى وقع فيها الخروج وكل ذلك فعل فى نفسها ، قال ابن عرفة فى تفسيره « وتنكير معروف هنا وتعريفه فى الآية المتقدمة ، لأن هذه الآية زالت قبل الأخرى ، فصار هنالك معهودا » .

وأحسب هذا غير مستقيم ، وأن التعريف تعريف الجنس ، وهو والنكرة سواء ، وقد تقدم الكلام عن القراءة النسوبة إلى على - بفتح ياء يتوفون - وما فيها من نكتة عربية عند قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن » الآية .

﴿ وَالْمُطَلَّقاتِ مَتَّعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ 241

عطف على جملة « والذين يتوفون منكم » جمل استيفاء لأحكام المتعة المطلقات ، بعد أن تقدم حكم متعة المطلقات قبل الميسس وقبل الفرض ، فعمم بهذه الآية طلب المتعة للمطلقات كلهن . فاللام فى قوله « وللمطلقاتِ مَتَّعٌ » لام الاستحقاق .

والتعريف فى المطلقات يفيد الاستغراق . فكانت هذه الآية قد زادت أحكاما على الآية التى سبقتها . وعن جابر بن زيد قال : لما نزل قوله تعالى « ومتعوهن على الموسع قدره إلى قوله - حقا على المحسنين » قال رجل : إن أحسنت فعلت وإن لم أرد ذلك لم أفعل ، فنزل قوله تعالى « وللمطلقاتِ مَتَّعٌ بالمعروف حقا على المتقين » فجعلها بيانا للآية السابقة ، إذ عوض وصف المحسنين بوصف المتقين .

والوجه أن اختلاف الوصفين فى الآيتين لا يقتضى اختلاف جنس الحكم باختلاف أحوال المطلقات ، وأن جميع المتعة من شأن المحسنين والمتقين . وأن دلالة صيغة الطلب فى الآيتين سواء : إن كان استحبابا ، أو كان إيجابا .

فالذين حملوا الطلب فى الآية السابقة على الاستحباب ، حملوه فى هذه الآية على الاستحباب بالأولى ، ومعهولهم فى محمل الطلب فى كلتا الآيتين ليس إلا على استنباط علة مشروعية المتعة : وهى جبر خاطر المطلقة استبقاء للمودة ، ولذلك لم يستثن مالك من مشمولات هذه الآية إلا

المختلعة ؛ لأنها هي التي دعت إلى الفرقة دون المطلق .

والذين حملوا الطلب في الآية المتقدمة على الوجوب ، اختلفوا في حمل الطلب في هذه الآية فمنهم من طرد قوله بوجوب المتعة لجميع المطلقات ، ومن هؤلاء عطاء ، وجابر بن زيد ، وسميد ابن جبير ، وابن شهاب ، والقاسم بن محمد ، وأبو ثور ، ومنهم من حمل الطلب في هذه الآية على الاستحباب ، وهو قول الشافعي ، ومرجعه إلى تأويل ظاهر قوله « وللمطلقاتِ » بما دل عليه مفهوم قوله في الآية الأخرى « ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة » .

﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ 242

أى كهذا البيان الواضح ، يبين الله آياته ، فالآيات هنا دلائل الشريعة .
وقد تقدم القول في نظيره في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ۖ وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 243 244

استئناف ابتدأى للتحريض على الجهاد ، والتذكير بأن الحذر لا يؤخر الأجل ، وأن الجبان قد يلقي حتفه في مظنة النجاة ، وقد تقدم : أن هذه السورة نزلت في مدة صلح الحديبية وأنها تمهيد لفتح مكة ، فالقتال من أهم أغراضها ، والمقصود من هذا الكلام هو قوله « وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » الآية .

فالكلام رجوع إلى قوله « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وفصلت بين الكلامين الآيات النازلة خلالهما المفتحة بـ (يسألونك) .

وموقع « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ » قبل قوله « وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » موقع ذكر الدليل قبل المقصود ، وهذا طريق من طرق الخطابة أن يقدم الدليل قبل المستدل عليه لمقاصد كقول علي رضي الله عنه ، في بمض خطبه لما بلغه استيلاء جند الشام على أكثر البلاد ، إذ افتتح الخطبة فقال « ما هي إلا الكوفة أقبضها وأبسطها أنبت بُسراً هو ابن أبي أرطاة من قادة جنود الشام قد اطلع البين ، وإني والله لأظن أن هؤلاء القوم سيدالون منكم

باجتماعهم على باطلهم ، وتفرقكم عن حقكم » فقوله « ما هي إلا الكوفة » موقعه موقع الدليل على قوله « لأظن هؤلاء القوم الخ » وقال عيسى بن طلحة لما دخل على عروة بن الزبير ، حين قطعت رجله « ما كنا نعدك للصراع ، والحمد لله الذي أبقي لنا أكثرك : أبقي لنا سيمعك ، وبصرك ، ولسانك ، وعقلك ، وإحدى رجليك » فقدم قوله : ما كنا نعدك للصراع ، والمقصود من مثل ذلك الاهتمام والعناية بالحجة ، قبل ذكر الدعوى ، تشويقا للدعوى ، أو حملا على التعجيل بالامتنال .

واعلم أن تركيب (الم تر إلى كذا) إذا جاء فعل الرؤية فيه متعديا إلى ما ليس من شأن السامع أن يكون رآه ، كان كلاما مقصودا منه التحريض على علم ما عدى إليه فعل الرؤية ، وهذا مما اتفق عليه المفسرون ولذلك تكون همزة الاستفهام مستعملة في غير معنى الاستفهام بل في معنى مجازي أو كنهائي ، من معاني الاستفهام غير الحقيقي ، وكان الخطاب به غالبا موجها إلى غير معين ، وربما كان المخاطب مفروضا متخيلا .

ولنا في بيان وجه إفادة هذا التحريض من ذلك التركيب وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن يكون الاستفهام مستعملا في التعجب ، أو التعجيب ، من عدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية ، ويكون فعل الرؤية علميا من أخوات ظن ، على مذهب الفراء وهو صواب ؛ لأن إلى ولام الجر يتعاقبان في الكلام كثيرا ، ومنه قوله تعالى « والأمر إليك » أي لك وقالوا « أحمد الله إليك » كما يقال « أحمد لك الله » والجرور يال في محل المفعول الأول ، لأن حرف الجر الزائد لا يطلب متعلقا ، وجمله وهم ألوف في موضع الحال ، سادة مسد المفعول الثاني : لأن أصل المفعول الثاني لأفعال القلوب أنه حال ^(١) ، على تقدير : ما كان من حقهم الخروج ، وتفرع على قوله « وهم ألوف » قوله « فقال لهم الله موتوا » فهو من تمام معنى المفعول الثاني أو تجعل (إلى) تجريدا لاستعارة فعل الرؤية لمعنى العلم ، أو قرينة عليها ، أو لتضمنين فعل الرؤية معنى النظر ، ليحصل الادعاء أن هذا الأمر المدرك بالعقل كأنه مدرك بالنظر ، لكونه بين

(١) عندي أن أصل استعمال فعل الرؤية في معنى العلم وعده من أخوات ظن أنه استعارة الفعل الموضوع لإدراك البصرات إلى معنى المدرك بالعقل مجرد لمشابهته للمدرك بالبصر في الوضوح واليقين ولذلك قد يصلونه بالحرف الذي أصله لتعدي فعل النظر .

الصدق لمن علمه ، فيكون قولهم « ألم تر إلى كذا » في قوله : جملتين : ألم تعلم كذا وتنظر إليه .

الوجه الثاني : أن يكون الاستفهام تقريريا فإنه كثر مجيء الاستفهام التقريرى في الأفعال المنفية ، مثل « ألم نشرح لك صدرك » « ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » .
والقول^(١) في فعل الرؤية وفي تمعية حرف (إلى) نظير القول فيه في الوجه الأول .
الوجه الثالث : أن يجعل الاستفهام إنكاريا ، إنكارا لعدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية والرؤية علمية ، والقول في حرف (إلى) نظير القول فيه على الوجه الأول ، أو أن تكون الرؤية بصرية ضمن الفعل معنى تنظر على أن أصله أن يخاطب به من غفل عن النظر إلى شيء مبصر ويكون الاستفهام إنكاريا : حقيقة أو تنزيلا ، ثم نقل المركب إلى استعماله في غير الأمور المبصرة فصار كالثلث ، وقريب منه قول الأعشى :

* ترى الجود يجرى ظاهرا فوق وجهه *

واستفادة التحريض ، على الوجوه الثلاثة إنما هي من طريق الكناية بلازم معنى الاستفهام لأن شأن الأمر المتعجب منه ، أو المقرر به ، أو المنكور علمه ، أن يكون شأنه أن تتوافر الدواعى على علمه ، وذلك مما يحرض على علمه .

واعلم أن هذا التركيب جرى مجرى المثل ، في ملازمته لهذا الأسلوب ، سوى أنهم غيروه باختلاف أدوات الخطاب التي يشتمل عليها : من تذكير ووضده ، وإفراد ووضده ، نحو ألم ترى في خطاب المرأة وألم تريا وألم تروا وألم ترين ، في التثنية والجمع هذا إذا خوطب بهذا المركب في أمر ليس من شأنه أن يكون مبصرا للمخاطب أو مطلقا .

وقد اختلف في المراد من هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم ، والأظهر أنهم قوم خرجوا خائفين من أعدائهم فتركوا ديارهم جبناء ، وقرينة ذلك عندى قوله تعالى : « وهم أئوف » فإنه جملة حال وهى محل التعجب ، وإنما تكون كثرة العدد محلا للتعجب إذا كان المقصود الخوف من العدو ، فإن شأن القوم الكثيرين ألا يتركوا ديارهم خوفا وهلما

(١) إنما كثر الاستفهام التقريرى في الأفعال المنفية لقصد تحقيق صدق المقر بعد إقراره لأن مقرره أورد له الفعل الذى يطلب منه الإقرار به مورد المنى كأنه يقول أفسح لك المجال للإنكار إن شئت أن تقول لم أفعل فإذا أقر بالفعل بعد ذلك لم يبق له عذر بادعاء أنه مكره فيما أقر به .

والعرب تقول للجيش إذا بلغ الألوف « لا يئلب من قلة » . فقيل هم من بنى إسرائيل خالفوا على نبيهم لهم في دعوته إياهم للجهاد ، ففارقوا وطنهم فرارا من الجهاد ، وهذا الأظهر ، فتكون القصة تمثيلا لحال أهل الجبن في القتال ، بحال الذين خرجوا من ديارهم ، بجماع الجبن وكانت الحالة المشبه بها أظهر في صفة الجبن وأقطع ، مثل تمثيل حال المتردد في شيء بحال من يقدم رجلا ويؤخر أخرى ، فلا يقال إن ذلك يرجع إلى تشبيه الشيء بمثله . وهذا أرجح الوجوه لأن أكثر أمثال القرآن أن تكون بأحوال الأمم الشهيرة وبخاصة بنى إسرائيل . وقيل هم من قوم من بنى إسرائيل من أهل داوردان قرب واسط ^(١) وقع طاعون ببلدهم فخرجوا إلى واد أفيج فرماهم الله بداء موت ثمانية أيام ، حتى انتفخوا وتنت أجسامهم ثم أحيهاها . وقيل هم من أهل أذرعات ، بجهات الشام . واتفقت الروايات كلها على أن الله أحيهاهم بدعوة النبي حزقيال بن بوزى ^(٢) فتكون القصة استعارة : شبه الذين يجنبون عن القتال بالذين يجنبون من الطاعون ، بجماع خوف الموت ، والمشبّهون يحتمل أنهم قوم من المسلمين خامرهم الجبن لما دُعوا إلى الجهاد في بعض الغزوات ، ويحتمل أنهم فريق مفروض وقوعه قبل أن يقع ، لقطع الخواطر التي قد تخطر في قلوبهم .

وفي تفسير ابن كثير ، عن ابن جريج عن عطاء : أن هذا مثل لا قصة واقعة ، وهذا بعيد يعمده التعبير عنهم بالموصول ، وقوله فقال لهم الله . وانتصب حذر الموت على المفعول لأجله ، وعامله خرجوا .

والأظهر أنهم قوم فروا من عدوهم ، مع كثرتهم ، وأخلوا له الديار ، فوقعت لهم في طريقهم مصائب أشرفوا بها على الهلاك ، ثم نجوا ، أو أوبئة وأمراض ، كانت أعراضها تشبه أعراض الموت ، مثل داء السكت ثم برئوا منها : فهم في حالهم تلك مثل قول الراجز :

(١) داوردان بفتح الدال بعدها ألف ثم واو مفتوحة ثم راء ساكنة كذا ضبطها ياقوت وهي شرق واسط من جزيرة العراق قرب دجلة .

(٢) حزقيال بن بوزى هو ثالث أنبياء بنى إسرائيل كان معاصرا لأرميا ودانيال من القرنين السابع والسادس قبل المسيح وكان من جملة الذين أسرمهم الآشوريون مع الملك يواقيم ملك إسرائيل وهو يومئذ صغير فتنبأ في جهات الحابور في أرض الكلدانيين حيث القرى التي كانت على نهر الحابور شرق دجلة ورأى مرأى أفردت بسفر من أسفار كتب اليهود وفيها لاندارت بما يحل بنى إسرائيل من المصائب وتوفى في الأسر .

وأخرج أخرجه حب الطمع فرّ من الموت وفي الموت وقع
ويؤيد أنها إشارة إلى حادثة وليست مثلاً قوله « إن الله لنو فضل على الناس » الآية
ويؤيد أن المتحدث عنهم ليسوا من بني إسرائيل قوله تعالى ، بعد هذه « ألم تر إلى الملائكة
بني إسرائيل من بعد موسى » والآية تشير إلى معنى قوله تعالى « أينما تكونوا يدرككم
الموت - وقوله - قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم » .
فأما الذين قالوا إنهم قوم من بني إسرائيل أحياءهم الله بدعوة حزقيال ، والذين قالوا إنما
هذا مثل لا قصة واقعة ، فالظاهر أنهم أرادوا الرؤيا التي ذكرت في كتاب حزقيال في
الإصحاح ٣٧ منه إذ قال « أخرجني روح الرب وأترلني في وسط بقعة ملائكة عظيمة ومررت
من حولها وإذا هي كثيرة وبابسة فقال لي يابن آدم أتحيا هذه العظام ، فقلت ياسيدي أنت
تعلم ، فقال لي تنبأ على هذه العظام وقل لها أيتها العظام اليابسة اسمي كلمة الرب ، فتقارب
العظام ، وإذا بالعصب واللحم كساها وبسط الجلد عليها من فوق وليس فيها روح - فقال
لي تنبأ للروح وقل قال الرب هلم ياروح من الرياح الأربع وهب على هؤلاء القتلى فتنبأت
كما أمرني فدخل فيهم الروح فحيوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جدا جدا » وهذا مثل
ضربه النبي لاسمائه قومه واستسلامهم لأعدائهم ، لأنه قال بعده « هذه العظام هي كل
بيوت إسرائيل هم يقولون يست عظامنا وهلك رجالنا قد انقطعنا فتنبأ وقل لهم قال السيد
الرب هاأنذا أفتح قبوركم وأصعدكم منها يا شعبي وآتي بكم إلى أرض إسرائيل وأجعل روحي
فيكم فتحيون » فلعل هذا المثل مع الموضع الذي كانت فيه مرأى هذا النبي ، وهو
الخابور ، وهو قرب واسط ، هو الذي حدا بعض أهل القصص إلى دعوى أن هؤلاء القوم
من أهل داوردان : إذ لعل داوردان كانت بجحات الخابور الذي رأى عنده النبي حزقيال
ما رأى .

وقوله تعالى « فقال لهم الله موتوا ثم أحياءهم » القول فيه إما مجاز في التكوين والموت
حقيقة أى جعل فيهم حالة الموت ، وهى وقوف القلب وذهاب الإدراك والإحساس ،
استعيرت حالة تلقى المكون لأثر الإرادة بتلقى المأمور للأمر ، فأطلق على الحالة المشبهة
الركب الدال على الحالة المشبهة بها على طريقة التمثيل ، ثم أحياءهم بزوال ذلك العارض فعملوا
أنهم أصيبوا بما لو دام لكان موتا مستمرا ، وقد يكون هذا من الأدواء النادرة المشبهة داء

السكت وإما أن يكون القول مجازاً عن الإنذار بالموت ، والموت حقيقة ، أى أراهم الله مهالك شئوا منها رائحة الموت ، ثم فرج الله عنهم فأحياهم .

وإما أن يكون كلاماً حقيقياً بوحي الله ، لبعض الأنبياء ، والموت موت مجازى ، وهو أمر للتحقير شئاهم ، ورماهم بالذل والصفار ، ثم أحياهم ، وثبت فيهم روح الشجاعة .

والمقصود من هذا موعظة المسلمين بترك الجبن ، وأن الخوف من الموت لا يدفع الموت ، فهؤلاء الذين ضرب بهم هذا المثل خرجوا من ديارهم خائفين من الموت ، فلم يغن خوفهم عنهم شيئاً ، وأراهم الله الموت ثم أحياهم ، ليصير خلق الشجاعة لهم حاصلًا بإدراك الحس . وحل العبرة من القصة : هو أنهم ذاقوا الموت الذى فروا منه ، ليعلموا أن الفرار لا يغنى عنهم شيئاً ، وأنهم ذاقوا الحياة بعد الموت ، ليعلموا أن الموت والحياة بيد الله ، كما قال تعالى « قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل » .

وجملة « إن الله لذو فضل على الناس » واقعة موقع التعليل لجملة « ثم أحياهم » والمقصود منها بث خلق الاعتماد على الله في نفوس المسلمين في جميع أمورهم ، وأنهم إن شكروا الله على ما آتاهم من النعم ، زادهم من فضله ، ويسر لهم ما هو صعب .

وجملة « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » الآية هى المقصود الأول ، فإن ما قبلها تمهيد لها ، كما علمت ، وقد جعلت في النظم معطوفة على جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم » عطفًا على الاستئناف ، فيكون لها حكم جملة مستأنفة ، استئنافاً ابتدائياً ، ولولا طول الفصل بينها وبين جملة « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ » ، لقُلْنَا : إنها معطوفة عليها على أن اتصال الغرضين يُلحِقها بها بدون عطف .

وجملة « واعلموا أن الله سميع عليم » حث على القتال ، وتحذير من تركه ، بتذكيرهم بإحاطة علم الله تعالى بجميع المعلومات : ظاهرها وباطنها . وقدّم وصف سميع ، وهو أخص من عليم ، اهتماماً به هنا ؛ لأن معظم أحوال القتال في سبيل الله من الأمور السموعة ، مثل جلبه الجيش ، وقمقة السلاح ، وصهيل الخيل . ثم ذكر وصف عليم لأنه يعم العلم بجميع المعلومات ، وفيها ما هو من حديث النفس مثل خلق الخوف ، وتسويل النفس القعود عن القتال ، وفي هذا تعريض بالوعد والوعيد .

وافتحاح الجملة بقوله « وأعلموا » للتنبيه على ما تحتوى عليه من معنى صريح وتعريض ، وقد تقدم قريبا عند قوله تعالى « واتقوا الله وأعلموا أنكم مئقوه » .

﴿ مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ وَأَضعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْضُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ 245

اعتراض بين جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم » إلى آخرها ، وجملة « ألم تر إلى الملا من بنى إسرائيل » الآية ، قصد به الاستطراد للحث على الإقناق لوجه الله فى طرق البر ، لمناسبة الحث على القتال ، فإن القتال يستدعى إقناق المقاتل على نفسه فى العدة والمؤونة مع الحث على إقناق الواجد فضلا فى سبيل الله : بإعطاء العدة لمن لا عدة له ، والإقناق على المسيرين من الجيش ، وفيها تبين لمضمون جملة « وأعلموا أن الله سميع عليم » فكانت ذات ثلاثة أغراض .

و « القرض » إسلاف المال ونحوه بنية إرجاع مثله ، ويطلق مجازا على البذل لأجل الجراء ، فىشمل بهذا المعنى بذل النفس والجسم رجاء الثواب ، ففعل يقرض مستعمل فى حقيقة مجازة .

والاستفهام فى قوله « مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ » مستعمل فى التحضيض والتهيج على الاتصاف بالخير كأنَّ المستفهم لا يدري مَن هو أهل هذا الخير والجدير به ، قال طرفة : إذا القوم قالوا مَن فتى خلتُ أنى عُنيتُ فلم أ كسلُ ولم أتبدلُ

و (ذا) بعد أسماء الاستفهام قد يكون مستعملا فى معناه كما تقول « وقد رأيت شخصا لا تعرفه : (مَن ذا) فإذا لم يكن فى مقام الكلام شىء يصلح لأن يشار إليه بالاستفهام كان استعمال (ذا) بعد اسم الاستفهام للإشارة المجازية بأن يتصور المتكلم فى ذهنه شخصا موهوما مجهولا صدر منه فعل فهو يسأل عن تعيينه » وإنما يكون ذلك للاهتمام بالفعل الواقع وتطلب معرفة فاعله ولكون هذا الاستعمال يلزم ذكر فعل بعد اسم الإشارة ، قال النحاة كلهم بصريهم وكوفيهم : بأن (ذا) مع الاستفهام تتحول إلى اسم موصول مبهم غير معهود ، فعُدَّوه اسم موصول ، وبوب سيبويه فى كتابه فقال « باب إجرائهم ذَا وحده بمنزلة الذى

وليس يكون كالذى إلا مع (ما) و (من) فى الاستفهام فيكون (ذا) بمنزلة الذى ويكون ما - أى أو من - حرف الاستفهام وإجراؤهم إياه مع ما - أى أو من - بمنزلة اسم واحد « ومثله بقوله تعالى « ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا » وبقية أسماء الإشارة مثل اسم (ذا) عند الكوفيين ، وأما البصريون فقصرُوا هذا الاستعمال على (ذا) وليس مرادهم أن ذا مع الاستفهام يصير اسم موصول ؛ فإنه يكثر فى الكلام أن يقع بعده اسم موصول ، كما فى هذه الآية ، ولا معنى لوقوع اسم موصول صلتها واحدة ، ولكنهم أرادوا أنه يفيد مُفاد اسم الموصول ، فيكون ما بعده من فعل أو وصف فى معنى صلة الموصول ، وإنما دونوا ذلك لأنهم تناسوا ما فى استعمال ذا فى الاستفهام من المجاز ، فكان تدوينها قليل الجدوى .
والوجه أن (ذا) فى الاستفهام لا يخرج عن كونه للإشارة وإنما هى إشارة مجازية ، والفعل الذى يحىء بعده يكون فى موضع الحال . فوزان قوله تعالى « ماذا أنزل ربكم » وزان قول يزيد بن ربيعة بن مفرغ يخاطب بفلته :

* نَجَوْتُ وَهَذَا تَحْمِلِينَ طَلِيق *

والإقراض : فعل القرض . والقرض : السلف ، وهو بذل شيء ليرد مثله أو مساويه ، واستعمل هنا مجازا فى البذل الذى يرجى الجزاء عليه تأكيداً فى تحقيق حصول التمويض والجزاء . ووصف القرض بالحسن لأنه لا يرضى الله به إلا إذا كان مبرراً عن شوائب الرياء والأذى ، كما قال النابغة :

* ليست بذات عقارب *

وقيل : القرض هنا على حقيقته وهو السلف ، ولعله علق باسم الجلالة لأن الذى يُقرض الناس طمعاً فى الثواب كأنه أقرض الله تعالى ؛ لأن القرض من الإحسان الذى أمر الله به وفى معنى هذا ما جاء فى الحديث القدسى « أن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمنى - قال - يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين - قال - أما علمت أنه استطعمك عبدى فلان فلم تطعمه » الحديث . وقد رووا : أن ثواب الصدقة عشر أمثالها وثواب القرض ثمانية عشر من أمثاله . وقرأ الجمهور « فيضاعفهُ » بألف بعد الضاد ، وقرأ ابن كثير ، وابن عامر ، وأبو جعفر ، ويعقوب . بدون ألف بعد الضاد وبتشديد العين .
ورُفِعَ « فيضاعفهُ » فى قراءة الجمهور ، على العطف على يقرض ، ليدخل فى حيز

التحضيض معاقبا للإقراض في الحصول ، وقرأه ابن عامر ، وعاصم ، ويعقوب : بنصب الفاء على جواب التحضيض ، والمعنى على كلتا القراءتين واحد .

وقوله « والله يقبض ويبسط » أصل القبض : الشد والتماسك ، وأصل البسط : ضد القبض وهو الإطلاق والإرسال ، وقد تفرعت عن هذا المعنى ممان : منها القبض بمعنى الأخذ « فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ » وبمعنى الشح « وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ » ومنها البسط بمعنى البذل « اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ » وبمعنى السخاء « بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ » ومن أسمائه تعالى : القابض ، الباسط ، بمعنى المانع ، المعطى ، وقرأ الجمهور : ويبسط بالسين ، وقرأ نافع ، والبرزى عن ابن كثير ، وأبو بكر عن عاصم ، والكسائي ، وأبو جعفر ، وروح عن يعقوب ، بالصاد وهو لغة .

يحتمل أن المراد هنا : يقبض العطايا والصدقات ، ويبسط الجزاء والثواب ، ويحتمل أن المراد يقبض نفوسا عن الخير ، ويبسط نفوسا للخير ، وفيه تعريض بالوعد بالتوسعة على المنفق في سبيل الله ، والتعقير على البخيل . وفي الحديث ، اللهم أعط منفقا خلفا وممسكا تلفا ، وفي ابن عطية عن الحلواني عن قالون عن نافع : « أنه لا يبالى كيف قرأ يبسط وبسطه بالسين أو بالصاد » أى لأنهما لفتان مثل الصراط والسراط ، والأصل هو السين ، ولكنها قلبت صادًا في بسطه ويبسط لوجود الطاء بعدها ، ومخرجها بعيد من مخرج السين ؛ لأن الانتقال من السين إلى الطاء ثقيل بخلاف الصاد .

وقوله « وإليه ترجعون » خبر مستعمل في التنبيه والتذكير بأن ما أعد لهم في الآخرة من الجزاء على الإتفاق في سبيل الله أعظم مما وعدوا به من الخير في الدنيا ، وفيه تعريض بأن المسك البخيل عن الإتفاق في سبيل الله محروم من خير كثير .

روى أنه لما نزلت الآية جاء أبو الدحداح إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال « أو أنّ الله يريد منا القرض ؟ قال : نعم يا أبا الدحداح ، قال : أرني يدك » فناولته يده فقال : « فإني أقرضت الله حائطا فيه ستمائة نخلة » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كم من عذق ردّاح ودار فسّاح في الجنة لأبي الدحداح » .

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ جَاءُوا إِسْرَءِيلَ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ
أَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُنَاقِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ
الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ
دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
بِالظَّالِمِينَ ﴾ 246

جملة « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ جَاءُوا إِسْرَءِيلَ » استئناف ثان بعد جملة « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا
مِنْ دِيَارِهِمْ » سيق مساق الاستدلال لجملة « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » وفيها زيادة تأكيد لفظاعة
حال التقاعس عن القتال بعد التهيؤ له في سبيل الله ، والتكرير في مثله يفيد مزيد تحذير
وتعريض بالتوبيخ ؛ فإن الأمورين بالجهد في قوله « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » لا يخلون من نقر
تعتريهم هواجس تثبطهم عن القتال ، حباللحياة ومن نقر تترضهم خواطر تهون عليهم الموت
عند مشاهدة أكرار الحياة ، ومصائب المذلة ، فضرب الله لهذين الحالين مثلين : أحدهما ما
تقدم في قوله « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ » والثاني قوله « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ »
وقد قدم أحدهما وآخر الآخر : ليقع التحريض على القتال بينهما ، ومناسبة تقديم الأولى أنها
تشنع حال الذين استسلموا واستضعفوا أنفسهم ، فخرجوا من ديارهم مع كثرتهم ، وهذه الحالة
أنسب بأن تقدم بين يدي الأمر بالقتال والدفاع عن البيضة ؛ لأن الأمر بذلك بعدها يقع موقع
القبول من السامعين لا محالة ، ومناسبة تأخير الثانية أنها تمثيل حال الذين عرفوا فائدة القتال
في سبيل الله لقولهم « وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ » إلخ . فسألوه دون أن يفرض عليهم فلما عين لهم
القتال نكسوا على أعقابهم ، وموضع العبرة هو التحذير من الوقوع في مثل حالهم ، بعد
الشروع في القتال ، أو بعد كتبه عليهم ، فله بلاغة هذا الكلام ، وبراعة هذا الأسلوب :
تقديمًا وتأخيرًا . وتقدم القول على « أَلَمْ تَرَ » في الآية قبل هذه .

وَلَوْلَا : الجماعة الذين أمرهم واحد ، وهو اسم جمع كالقوم والرهط ، وكأنه مشتق من اللز
وهو تمير الوعاء بالماء ونحوه ، وأنه مؤذن بالتشاور لقولهم : تمالأ القوم إذا اتفقوا على شيء والكل
ماخوذ من ملء الماء ؛ فإنهم كانوا يملأون قريتهم وأوعيتهم كل مساء ، عند الورد ، فإذا ملأ

أحد لآخر فقد كفاه شيئا مهما ؛ لأن الماء قوام الحياة ، ف ضربوا ذلك مثلاً للتعاون على الأمر النافع الذي به قوام الحياة ، والتمثيل بأحوال الماء في مثل هذا منه قول على « اللهم عليك بقريش فإنهم قد قطعوا رحمي وأكفأوا إنائي » تمثيلاً لإضاعتهم حقه .

وقوله « من بعد موسى » إعلام بأن أصحاب هذه القصة كانوا مع نبيء بعد موسى ، فإن زمان موسى لم يكن فيه نصب ملوك على بني إسرائيل وكأنه إشارة إلى أنهم أضاعوا الانتفاع بالزمن الذي كان فيه رسولهم بين ظهرانيهم ، فكانوا يقولون : اذهب أنت وربك فقاتلا ، وكان النصر لهم معه أرجى لهم ببركة رسولهم والمقصود : التعريض بتحذير المسلمين من الاختلاف على رسولهم .

وتذكير نبيء لهم للإشارة إلى أن محل العبرة ليس هو شخص النبيء فلا حاجة إلى تعيينه ، وإنما المقصود حال القوم وهذا دأب القرآن في قصصه ، وهذا النبيء هو صمويل وهو بالعربية شمويل بالشين المعجمة ولذلك لم يقل : إذ قالوا للنبيهم ، إذ لم يكن هذا النبيء معهودا عند السامعين حتى يعرف لهم بالإضافة .

وفي قواه « لنبيء لهم » تأييد لقول علماء النحو إن أصل الإضافة أن تكون على تقدير لام الجر ، ومعنى « ابعث لنا ملكا » عين لنا ملكا ؛ وذلك أنه لما لم يكن فيهم ملك في حالة الحاجة إلى ملك فكان الملك غائب عنهم ، وكان لهم يستدعى حضوره فإذا عين لهم شخص ملكا فكانه كان غائبا عنهم فبعث أى أرسل إليهم ، أو هو مستعار من بعث البعير أى إنهاضه للشئ .

وقوله « هل عسيتم إن كتب عليكم القتال » الآية ، استفهام تقريرى وتحذير ، فقوله : « ألا تقاتلوا » ، مستفهم عنه بهل وخبر لعسى متوقع ، ودليل على جواب الشرط « إن كتب عليكم القتال » وهذا من أبداع الإيجاز : فقد حكي جملا كثيرة وقعت في كلام بينهم ، وذلك أنه قررهم على إضرارهم نية عدم القتال اختبارا وسبرا لمقدار غرهم عليه ، ولذلك جاء في الاستفهام بالنفي فقال ما يؤدي معنى « هل لا تقاتلون » ولم يقل : هل تقاتلون ؛ لأن المستفهم عنه هو الطرف الراجح عند المستفهم ، وإن كان الطرف الآخر مقدرا ، وإذا خرج الاستفهام إلى معانيه المجازية كانت حاجة التكلم إلى اختيار الطرف الراجح متأكدة . وتوقع منهم عدم القتال وحذرهم من عدم القتال إن فرض عليهم ، فجملة : « ألا تقاتلوا » يتنازع معناها كل من هل وعسى وإن ، وأعطيت لعسى ، فلذلك قرنت بأن ، وهى دليل للبقية فيقدر لكل عامل ما يقتضيه . والمقصود من هذا الكلام التحريض : لأن ذا المهمة يأنف

من نسبته إلى التقصير ، فإذا سجل ذلك عليه قبل وجود دواعيه كان على حذر من وقوعه في المستقبل ، كما يقول من يوصى غيره : اقل كذا وكذا وما أظنك تفعل . وقرأ نافع وحده عسيتم - بكسر السين - على غير قياس ، وقرأه الجمهور بفتح السين وها لفتان في عسى إذا اتصل بها ضمير المتكلم أو المخاطب ، وكأنهم قصدوا من كسر السين التخفيف بإماتة سكون الياء . وقوله « قالوا وما لنا ألا نقتل في سبيل الله » جاءت واو العطف في حكاية قولهم ؛ إذ كان في كلامهم ما يفيد إرادة أن يكون جوابهم عن كلامه معطوفاً على قولهم « ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله » ما يؤدّي مثله بواو العطف فأرادوا تأكيد رغبتهم ، في تعيين ملك يدبر أمور القتال ، بأنهم ينكرون كل خاطر يخطر في نفوسهم من التثبيط عن القتال ، فجعلوا كلام نبيهم بمنزلة كلام معترض في أنشاء كلامهم الذي كملوه ، فما يحصل به جوابهم عن شك نبيهم في ثباتهم ، فكان نظم كلامهم على طريقة قوله تعالى حكاية عن الرسل « وعلى الله فليتوكل المؤمنون وما لنا ألا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا » .

وماع اسم استفهام بمعنى أى شيء واللام للاختصاص والاستفهام إنكارى وتعجبي من قول نبيهم « هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا » لأن شأن المتعجب منه أن يسأل عن سببه . واسم الاستفهام في موضع الابتداء ، ولنا خبره ، ومعناه ما حصل لنا أو ما استقرّ لنا ، فاللام في قوله « لنا » لام الاختصاص و« أن » حرف مصدر واستقبال ، ونقاتل منصوب بأن ، ولما كان حرف المصدر يقتضى أن يكون الفعل بعده في تأويل المصدر ، فالصدر المنسبك من أن وفعلها إما أن يحمل مجرورا بحرف جر مقدر قبل أن مناسب لتعلق لا تقاتل بالخبر ، والتقدير : ما لنا في ألا تقاتل أى انتفاء قتالنا أو ما لنا لألا تقاتل أى لأجل انتفاء قتالنا ، فيكون معنى الكلام إنكارهم أن يثبت لهم سبب يحملهم على تركهم القتال ، أو سبب لأجل تركهم القتال ، أى لا يكون لهم ذلك .

وإما أن يحمل المصدر المنسبك بدلا من ضمير لنا : بدّل اشتغال ، والتقدير : ما لنا لئلا تتركنا القتال .

ومثل هذا النظم يحىء بأشكال خمسة : مثل مالك لا تأمنا على يوسف - ومالى لا أعبد الذى فطرني - مالكم كيف تحكمون - * فالك والتلدد حول نجد * - فالك في المنافقين فثتين ، والأكثر أن يكون ما بعد الاستفهام في موضع حال ، ولكن الإعراب يختلف ومآل المعنى متحد .

و « ما » مبتدأ و « لنا » خبره ، والمعنى : أى شئ كان لنا . وجملة « ألا تقتل » حال وهي قيد للاستفهام الإنكارى : أى لا يثبت لنا شئ فى حالة تركنا القتال . وهذا كمنظأره فى قولك : مالى لأفعل أو مالى أفعل ، فإن مصدرية مجرورة بحرف جر محذوف يقدر بنى أو لام الجر ، متعلق بما تعلق به لنا .

وجملة « وقد أخرجنا » حال معللة لوجه الإنكار : أى إنهم فى هذه الحال أبعد الناس عن ترك القتال ؛ لأن أسباب حب الحياة تضعف فى حالة الضر والكدر بالإخراج من الديار والأبناء .

وعطف الأبناء على الديار لأن الإخراج يطلق على إبعاد الشئ من حيزه ، وعلى إبعاده من بين ما يصاحبه ، ولا حاجة إلى دعوى جمل الواو عاطفة عاملا محذوفا تقديره وأبعدنا عن أبنائنا .

وقوله « فلما كتب عليهم القتالُ تولوا » إلخ . جملة معترضة ، وهي محل العبرة والموعظة لتحذير المسلمين من حال هؤلاء أن يقولوا عن القتال بعد أن أخرجهم المشركون من ديارهم وأبنائهم ، وبعد أن تمنوا قتال أعدائهم وفرضه الله عليهم والإشارة إلى ما حكاه الله عنهم بعد بقوله « فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه » إلخ .

وقوله « والله عليم بالظالمين » تذييل : لأن فعلهم هذا من الظلم ؛ لأنهم لما طلبوا القتال خيلوا أنهم محبوبون له ثم نكصوا عنه . ومن أحسن التأديب قول الراجز :

مَنْ قَالَ لَا فِي حَاجَةٍ مَسْئُولَةٌ فَمَا ظَلَمَ
وَإِنَّمَا الظَّالِمُ مَنْ يَقُولُ لَا بَعْدَ نَعَمَ

وهذه الآية أشارت إلى قصة عظيمة من تاريخ بنى إسرائيل ، لما فيها من العلم والعبرة ، فإن القرآن يأتى بذكر الحوادث التاريخية تعليما للأمة بفوائد ما فى التاريخ ، ويختار لذلك ما هو من تاريخ أهل الشرائع ، لأنه أقرب للفرض الذى جاء لأجله القرآن : هذه القصة هي حادث انتقال نظام حكومة بنى إسرائيل من الصبغة الشورية ، العبر عنها عقدم بمصر القضاة ، إلى الصبغة الملكية ، العبر عنها بمصر الملوك وذلك أنه لما توفى موسى عليه السلام فى حدود سنة ١٣٨٠ قبل الميلاد المسيحى ، خلفه فى الأمة الإسرائيلية يوشع بن نون ، الذى عهد له موسى فى آخر حياته بأن يخلفه فلما صار أمر بنى إسرائيل إلى يوشع جمل

لأسباط بني إسرائيل حكاما يسوسونهم . ويقضون بينهم ، وسماهم « القضاة » فكانوا في مدن متعددة ، وكان من أولئك الحكام أنبياء ، وكان هنالك أنبياء غير حكام ، وكان كل سبط من بني إسرائيل يسرون على ما يظهر لهم ، وكان من قضائهم وأنبيائهم صمويل بن القانة ، من سبط أفرام ، قاضيا لجميع بني إسرائيل ، وكان محبوبا عندهم ، فلما شاخ وكبر وقعت حروب بين بني إسرائيل والفلسطينيين وكانت سجالا بينهم ، ثم كان الانتصار للفلسطينيين ، فأخذوا بعض قرى بني إسرائيل : حتى إن تابوت العهد ، الذي سيأتي الكلام عليه ، أسره الفلسطينيون ، وذهبوا به إلى (أشدود) بلادهم وبقي بأيديهم عدة أشهر ، فلما رأت بنو إسرائيل ما حل بهم من الهزيمة ، ظنوا أن سبب ذلك هو ضعف صمويل عن تدبير أمورهم ، وظنوا أن انتظام أمر الفلسطينيين ، لم يكن إلا بسبب النظام الملكي ، وكانوا يومئذ يتوقعون هجوم ناحاش : ملك العمونيين عليهم أيضا ، فاجتمعت إسرائيل وأرسلوا عرفاءهم من كل مدينة ، وطلبوا من صمويل أن يقيم لهم ملكا يقاتل بهم في سبيل الله ، فاستاء صمويل من ذلك ، وحذرهم عواقب حكم الملوك قائلا « إن الملك يأخذ بنيكم لخدمته وخدمة خيله ، ويتخذ منكم من يركض أمام مراكبه ، ويسخر منكم حرائن لحرفته ، وعملة لمُدِّد حربه ، وأدوات مراكبه ، ويجعل بناتكم عطارات وطباخت وخبازات ، ويصطفى من حقولكم ، وكرومكم ، وزياتينكم ، أجودها فيعطيها لعبيده ، ويتخذكم عبيدا ، فإذا صرخت بعد ذلك في وجه ملككم لا يستجيب الله لكم ، فقالوا : لا بد لنا من ملك لنكون مثل سائر الأمم ، وقال لهم : هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا قالوا « وما لنا ألا نقتل » الخ .

وكان ذلك في أوائل القرن الحادى عشر قبل المسيح .

وقوله « وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا » يقتضى أن الفلسطينيين أخذوا بعض مدن بني إسرائيل ، وقد صرح بذلك إجمالا في الإصحاح السابع من سفر صمويل الأول ، وأنهم أسروا أبناءهم ، وأطلقوا كهولهم وشيوخهم ، وفي ذكر الإخراج من الديار والأبناء تلهيب للمهاجرين ، من المسلمين ، على مقاتلة المشركين الذين أخرجوهم من مكة ، وفرقوا بينهم وبين نساءهم ، وبينهم وبين أبناءهم ، كما قال تعالى « وما لكم لا تقتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان ... » .

﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ 247

أعاد الفعل ، في قوله « وقال لهم نبيهم » للدلالة على أن كلامه هذا ليس من بقية كلامه الأول ، بل هو حديث آخر متأخر عنه : وذلك أنه بعد أن حذرهم عواقب الحكومة الملكية ، وحذرهم التولى عن القتال ، تكلم معهم كلاماً آخر في وقت آخر .
وتأكيد الخبر بأن : إيدان بأن من شأن هذا الخبر أن يُتلقى بالاستغراب والشك ، كما أنبأ عنه قولهم « أنى يكون له الملك علينا » .

ووقع في سفر صمويل ، في الإصحاح التاسع ، أنه لما صم بنو إسرائيل في سؤالهم أن يعين لهم ملكاً ، صلى الله تعالى فأوحى الله إليه : أن أجنبهم إلى كل ما طلبوه ، فأجابهم وقال لهم : اذهبوا إلى مدنكم ، ثم أوحى الله إليه حفة الملك الذى سيعينه لهم ، وأنه لقيه رجل من بنيامين اسمه شاول بن قيس ، فوجد فيه الصفة : وهى أنه أطول القوم ، ومسحه صمويل ملكاً على إسرائيل ، إذ صب على رأسه زيتاً ، وقبله وجمع بنو إسرائيل ، بعد أيام ، في بلد المصفاة ، وأحضره ، وعينه لهم ملكاً ، وذلك سنة ١٠٩٥ قبل المسيح .

وهذا الملك هو الذى سُمى في الآية « طالوت » وهو « شاول » وطالوت لقبه ، وهو وزن اسم مصدر : من الطول ، على وزن فعْلُوت مثل جَبَرُوت وملكُوت ورَهَبُوت ورَغَبُوت ورَحْمُوت ، ومنه طَاغُوت أصله طَغْيُوت فوق في قلب مكانى ، وطالوت وصف به للمبالغة في طول قامته ، ولعله جعل لقباً له في القرآن للإشارة إلى الصفة التى عرف بها لصمويل ، في الوحى الذى أوحى الله إليه ، كما تقدم ، ولمراعاة التنظير بينه وبين جالوت غريمه في الحرب ، أو كان ذلك لقباً له في قومه قبل أن يؤتى الملك ، وإنما يلقبُ بأمثال هذا اللقب ، من كان من الموم . ووزن فعْلُوت وزن نادر في العربية ولعله من بقايا العربية القديمة السامية ، وهذا هو الذى يؤذن به منعه من الصرف ، فإن منعه من الصرف لا علة

له إلا العلمية والعجمة ، وجزم الراغب بأنه اسم مجمى ولم يُذكر في كتب اللغة لذلك ولعله عومل معاملة الاسم المجمعى لما جُمِلَ علما على هذا المجمعى في العربية ، فمجمته عارضة وليس هو مجميا بالأصالة ، لأنه لم يعرف هذا الاسم في لغة العبرانيين كداوود وشاول ، ويجوز أن يكون منعه من الصرف لمصيره بالإبدال إلى شبه وزن فاعول ، ووزن فاعول في الأعلام مجمى ، مثل هاروت وماروت وشاول وداوود ، ولذلك منعوا قابوس من الصرف ، ولم يمتدوا باستثاقه من القبس ، وكأنَّ عدول القرآن عن ذكره باسمه شاول لثقل هذا اللفظ وخفة ظالوت .

وأنى في قوله « أنى يكون له الملك علينا » بمعنى كيف ، وهو استفهام مستعمل في التعجب ، تعجبوا من جعل مثله ملكا ، وكان رجلا فلاحا من بيت حقير ، إلا أنه كان شجاعا ، وكان أطول القوم ، ولما اختاره صمويل لذلك ، فتح الله عليه بالحكمة ، وتنبأ نبوءات كثيرة ، ورضيت به بعض إسرائيل ، وأباه بعضهم ، ففي سفر صمويل : أن الذين لم يرضوا به هم بنو (بليعال) والقرآن ذكر أن بنى إسرائيل قالوا : أنى يكون له الملك علينا ، وهو الحق ؛ لأنهم لا بد أن يكونوا قد ظنوا أن ملكهم سيكون من كبرائهم وقوادهم . والسر في اختيار نبيئهم لهم هذا الملك : أنه أراد أن تبقى لهم حالتهم الشورية بقدر الإيمان ، فجعل ملكهم من عامتهم لا من سادتهم ، لتكون قدمه في الملك غير راسخة ، فلا يخشى منه أن يشتد في استعباد أمته ، لأن الملوك في ابتداء تأسيس الدول يكونون أقرب إلى الخير ، لأنهم لم يعتادوا عظمة الملك ولم ينسوا مساواتهم لأمثالهم ، وما يزالون يتوقعون الخلع ، ولهذا كانت الخلافة سنة الإسلام . وكانت الوراثية مبدأ الملك في الإسلام : إذ عهد معاوية ابن أبي سفيان لابنه يزيد بالخلافة بعده ، والظن به أنه لم يكن يسمعه يومئذ إلا ذلك ؛ لأن شيعة بنى أمية راغبون فيه ، ثم كانت قاعدة الوراثية للملك في دول الإسلام وهى من تقاليد الدول من أقدم عصور التاريخ . وهى سنة سيئة ولهذا تجدمؤسسى الدول أفضل ملوك عائلاتهم . وقواد بنى إسرائيل لم يتفطنوا لهذه الحكمة لقصر أنظارهم ، وإنما نظروا إلى قلة جدته ، فتوهوا ذلك مانعا من تملكه عليهم ، ولم يعلموا أن الاعتبار بالخلال النفسانية ، وأن الغنى غنى النفس لا وفرة المال وماذا تجدى وفرته إذا لم يكن ينفقه في المصالح ، وقد قال الراجز :

قدنى من نصر الخبيثين قدى ليس الإمام بالشحيح اللحد

فقولهم «ونحن أحق بالملك» جملة حالية ، والضمير من المتكلمين ، وهم قادة بنى إسرائيل وجعلوا الجملة حالا للدلالة على أنهم لما ذكروا أحقيتهم بالملك لم يحتاجوا إلى الاستدلال على ذلك ؛ لأن هذا الأمر عندهم مسلم معروف ، إذ هم قادة وعرفاء ، وشاؤول رجل من السوق ، فهذا تسجيل منهم بأرجحيتهم عليه ، وقوله « ولم يؤت سعة من المال » معطوفة على جملة الحال فهي حال ثانية . وهذا إبداء مانع فيه من ولايته الملك في نظرهم ، وهو أنه فقير ، وشأن الملك أن يكون ذا مال ليكفي نواائب الأمة فينفق المال في العدد ، والمطاء ، وإغاثة الملهوف فكيف يستطيع من ليس بذي مال أن يكون ملكا ، وإنما قالوا هذا لقصورهم في معرفة سياسة الأمم ونظام الملك ؛ فإنهم رأوا الملوك المجاورين لهم في بذخة وسعة ، فظنوا ذلك من شروط الملك .

ولذا أجابهم نبيهم بقوله « إن الله اصطفاه عليكم » راداً على قولهم «ونحن أحق بالملك منه » فإنهم استندوا إلى اصطفاء الجمهور بإمام فأجابه بأنه أرجح منهم لأن الله اصطفاء ، وبقوله « وزاده بسطة في العلم والجسم » رادا عليهم قولهم : ولم يؤت سعة من المال ، أى زاده عليكم بسطة في العلم والجسم ، فأعلمهم نبيهم أن الصفات المحتاج إليها في سياسة أمر الأمة ترجع إلى أصالة الرأي ، وقوة البدن ؛ لأنه بالرأى يهتدى لمصالح الأمة ، لاسيما في وقت المضائق ، وعند تعذر الاستشارة ، أو عند خلاف أهل الشورى وبالقوة يستطيع الثبات في مواقع القتال فيكون ثباته ثبات نفوس الجيش ، وقدم النبيء في كلامه العلم على القوة لأن وقعه أعظم ، قال أبو الطيب :
الرأى قبل شجاعة الشجعان هو أول وهى المحل الثانى

فالعلم المراد هنا ، هو علم تدبير الحرب وسياسة الأمة ، وقيل : هو علم النبوة ، ولا يصح ذلك لأن طالوت لم يكن معدودا من أنبيائهم .

ولم يجبه نبيهم عن قوله « ولم يؤت سعة من المال » اكتفاء بدلالة اقتضاه على قوله : وزاده بسطة في العلم والجسم ؛ فإنه ببسطة العلم والنصر يتوافر له المال ؛ لأن «المال تجلبه الرعية» كما قال أرسططاليس ، ولأن الملك ولو كان ذا ثروة ، فثروته لا تكفى لإقامة أمور المملكة ولهذا لم يكن من شرط ولاية الأمور من الخليفة فما دونه أن يكون ذاسعة ، وقدولى على الأمة أبو بكر وعمر وعلى ولم يكونوا ذوى يسار . وغنى الأمة في بيت مالها ومنه تقوم مصالحها ، وأرزاق ولاية أمورها .

والبسطة اسم من البسط وهو السعة والانتشار ، فالبسطة الوفرة والقوة من الشيء ، وسيجيء كلام عليها عند قوله تعالى « وزادكم في الخلق بسطة » في الأعراف .
وقوله « والله يؤتي ملكه من يشاء » يحتمل أن يكون من كلام النبي ، فيكون قد رجع بهم إلى التسليم إلى أمر الله ، بعد أن بين لهم شيئا من حكمة الله في ذلك .
ويحتمل أن يكون تذييلا للقصة من كلام الله تعالى ، وكذلك قوله « والله واسع عليم » .

﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴾ 248

أراد نبيهم أن يتحداهم بمعجزة تدل على أن الله تعالى اختار لهم شاوول ملكا ، فجعل لهم آية تدل على ذلك : وهي أن يأتيهم التابوت ، أي تابوت العهد ، بعد أن كان في يد الفلسطينيين كما تقدم ، وهذا إشارة إلى قصة تيسير الله تعالى إرجاع التابوت إلى بني إسرائيل بدون قتال : وذلك أن الفلسطينيين أرجعوا التابوت إلى بني إسرائيل في قصة ذكرت في سفر صمويل : حاصلها أن التابوت بقي سبعة أشهر في بلاد فلسطين موضوعا في بيت صنمهم داجون ورأى الفلسطينيون آيات من سقوط صنمهم على وجهه ، وانكسار يديه ورأسه ، وإصابتهم بالبواسير في أشدود ، وتخومها ، وسلطت عليهم الجرذان تقصد الزروع ، فلما رأوا ذلك استشاروا الكهنة ، فأشاروا عليهم بإلهام من الله بإرجاعه إلى إسرائيل لأن إله إسرائيل قد غضب لتابوته وأن يرجعوه مصحوبا بهدية : صورة خمس بواير من ذهب ، وصورة خمس فيران من ذهب ، على عدد مدن الفلسطينيين العظيمة : أشدود ، وغزة ، واشقلون ، وجت ، وغفرون . ويوضع التابوت على عجلة جديدة تجرها بقرتان ومعه صندوق به التماثيل الذهبية ، ويطلقون البقرتين تذهبان بإلهام إلى أرض إسرائيل ، ففعلوا واهتدت البقرتان إلى أن بلغ التابوت والصندوق إلى يد اللاويين في تخم بيت شمس : وهكذا وقع في سفر صمويل غير أن ظاهر سياقه أن رجوع التابوت إليهم كان قبل تملك شاوول ، وصرح القرآن بخالف ذلك ، ويمكن تأويل كلام السفر بما يوافق هذا بأن تحمل الحوادث على غير ترتيبها في الذكر ، وهو كثير في كتابهم . والذي يظهر لي

أن الفلسطينيين لما علموا اتحاد الإسرائيليين تحت ملك علموا أنهم ما أجمعوا أمرهم إلا لقصد أخذ الثأر من أعدائهم وتخليص تابوت العهد من أيديهم ، فدبروا أن يظهرُوا إرجاع التابوت بسبب آيات شاهدوها ، ظننا منهم أن حدة بنى إسرائيل تقل إذا أرجع إليهم التابوت بالكيفية المذكورة ، آتفا ، ولا يمكن أن يكون هذا الرعب حصل لهم قبل تملك شاول ، وابتداء ظهور الانتصار به .

والتابوت اسم عجمي معرب فوزنه فاعول ، وهذا الوزن قليل في الأسماء العربية ، فيدل على أن ما كان على وزنه إنما هو معرب : مثل ناقوس وناموس ، واستظهر الرغشى أن وزنه فاعول بتحريك العين لقلة الأسماء التي فاؤها ولا مها حرفان متحذان : مثل سلس وقلق ، ومن أجل هذا أثبتته الجوهرى في مادة توب لا في تبت . والتابوت بمعنى الصندوق المستطيل : وهو صندوق أمر موسى عليه السلام بصنعه صنعه بصليلى الملهم في صناعة الذهب والفضة والنحاس ونجارة الخشب ، فصنعه من خشب السنط - وهو شجرة من صنف القرظ - وجعل طوله ذراعين ونصفا وعرضه ذراعا ونصفا وارتفاعه ذراعا ونصفا ، وغشاه بذهب من داخل ومن خارج ، وصنع له إكليلا من ذهب ، وسبك له أربع حلقات من ذهب على قوائمه الأربع ، وجعل له عصوين من خشب مفشأتين بذهب لتدخل في الحلقات لحمل التابوت ، وجعل غطاءه من ذهب ، وجعل على طريق الغطاء صورة تخيل بها اثنين من الملائكة من ذهب باسطين أجنحتهما فوق الغطاء ، وأمر الله موسى أن يضع في هذا التابوت لوحى الشهادة اللذين أعطاه الله إياها وهى الألواح التي ذكرها الله في قوله « ولما سكت عن موسى الفضب أخذ الألواح » .

والسكينة فعيلة بمعنى الاطمئنان والهدوء ، وفي حديث السعى إلى الصلاة « عليكم بالسكينة » وذلك أن من بركة التابوت أنه إذا كان بينهم في حرب أو سلم كانت نفوسهم واثقة بمحسن المنقلب ، وفيه أيضا كتب موسى عليه السلام ، وهى مما تسكن لرؤيتها نفوس الأمة وتطمئن لأحكامها ، فالظرفية على الأول مجازية ، وعلى الثانى حقيقية ، وورد في حديث أسيد بن حضير إطلاق السكينة على شيء شبه الغمام ينزل من السماء عند قراءة القرآن ، فلعلها ملائكة يسمون بالسكينة .

والبقية في الأصل : ما يفضل من شيء بعد انقضاء معظمه ، وقد بينت هنا بأنها مما ترك آل موسى وآل هارون ، وهى بقايا من آثار الألواح ، ومن الثياب التي ألبسها موسى أخاه

هارون ، حين جعله الكاهن لبني إسرائيل ، والحافظ لأُمُور الدين ، وشعائر العبادة قيل :
ومن ذلك عصا موسى .

ويجوز أن تكون البقية مجازاً عن النفيس من الأشياء ؛ لأن الناس إنما يحافظون ، على
النفائس فتبقى كما قال النابغة :

بَقِيَّةٌ قُدِّرَ مِنْ قُدُورِ تُوُوِرَتْ لآلِ الْجَلَالِ كَابِرَا بَعْدَ كَابِرٍ
وقد فسر بهذا المعنى قول رويشد الطائي :

إِنْ تَذُنُّوا ثُمَّ تَأْتِينِي بِقِيَّتِكُمْ فإِ عَلَىَّ بِذَنْبٍ مِنْكُمْ قَوْتُ
أى تأتيني الجماعة الذين ترجعون إليهم في مهامكم ، وقريب منه إطلاق التأييد على القديم من
المال الموروث .

والمراد من آل موسى وآل هارون أهل بيتهما : من أبناء هارون ؛ فإنهم عصبة موسى ؛
لأن موسى لم يترك أولادا ، أو ما تركه ألهما هو آثارهما ، فيثول إلى معنى ما ترك موسى
وهارون وألهما ، أو أراد مما ترك موسى وهارون فلفظ آل مقحم كما في قوله « أدخلوا آل
فرعون أشد العذاب » .

وهارون هو أخو موسى عليهما السلام وهو هارون بن عمران من سبط لاوى ولد قبل
أن يأمر فرعون بقتل أطفال بني إسرائيل وهو أكبر من موسى ، ولما كلم الله موسى بالرسالة
أعلمه بأنه سيشرك معه أخاه هارون فيكون كالوزير له ، وأوحى إلى هارون أيضا ، وكان
موسى هو الرسول الأعظم ، وكان معظم وحى الله إلى هارون على لسان موسى ، وقد جعل الله
هارون أول كاهن لبني إسرائيل لما أقام لهم خدمة خيمة العبادة ، وجعل الكهانة في نسله ، فهم
يختصون بأحكام لا تشاركهم فيها بقية الأمة منها تحريم الخمر على الكاهن ، ومات هارون
سنة ثمان أو سبع وخمسين وأربعمائة وألف قبل المسيح ، في جبل هور على تخوم أرض أدوم
في مدة التيه في السنة الثالثة من الخروج من مصر .

وقوله « تحمله المَلَكَة » حال من (التأبوت) ، والحمل هنا هو الترحيل كما في قوله تعالى
« قلت لا أجد ما أحملكم عليه » لأن الراحلة تحمل راكبها ؛ ولذلك تسمى حمولة وفي حديث
غزوة خيبر : « وكانت الخمر حولتهم » وقال النابغة :

* يُخَال به راعى الحُمولة طائرًا *

فعنى حمل الملائكة التابوت هوتسيرهم بإذن الله البقرتين السائرتين بالجملة التى عليها التابوت إلى محلة بنى إسرائيل ، من غير أن يسبق لهما إلف بالسير إلى تلك الجهة ، هذا هو اللاقى لما فى كتب بنى إسرائيل .

وقوله « إن فى ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين » الإشارة إلى جميع الحالة أى فى رجوع التابوت من يد أعدائكم إليكم ، بدون قتال ، وفيما يشتمل عليه التابوت من آثار موسى عليه السلام ، وفى مجيئه من غير سائق . ولا إلف سابق .

﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّى إِلَّا مَنْ أَغْرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُمْ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلتَقُوا اللَّهَ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ٢٤٩ وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبَّتْ أَقْدَامُنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ٢٥٠ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ ﴾

عطفت الفاء جملة : لما فصل ، على جملة « وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم » لأن بعث الملك ، لأجل القتال ، يترتب عليه الخروج للقتال الذى سألوا لأجله بعث النبي ، وقد حذف بين الجملتين كلام كثير مقدر : وهو الرضا بالملك ، وحيى التابوت ، وتجنيد الجنود ؛ لأن ذلك مما يدل عليه جملة : فصل طالوت بالجنود .

ومعنى فصل بالجنود : قطع وابتمد بهم ، أى تجاوزوا مساكنهم وقراهم التى خرجوا منها وهو فعل متعمد : لأن أصله فصل الشيء عن الشيء ثم عدوه إلى الفاعل فقالوا فصل نفسه حتى صار بمعنى انفصل ، فخذفوا مفعوله لكثرة الاستعمال ، ولذلك تجد مصدره الفصل بوزن مصدر

التمدى ، ولكنهم ربما قالوا فصل فصولا نظرا لحالة قصوره ، كما قالوا صده صدا ، ثم قالوا صد هو صدا ، ثم قالوا صد صدودا . ونظيره في حديث صفة الوحي « أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت ما قال » أى يفصل نفسه عني ، والمعنى فيفصل عني .

وضمير قال راجع إلى طالوت ، ولا يصح رجوعه إلى نبيهم ، لأنه لم يخرج معهم ، وإنما أخبر طالوت عن الله تعالى بأنه مبتليهم ، مع أنه لم يكن نبيًا يوحي إليه : إما استنادا لإخبار تلقاه من صمويل ، وإما لأنه اجتهد أن يختبرهم بالشرب من النهر لمصلحة رآها في ذلك ، فأخبر عن اجتهداه ، إذ هو حكم الله في شرعهم فأُسندته إلى الله ، وهذا من معنى قول علماء أصول الفقه إن المجتهد يصح له أن يقول فيما ظهر له باجتهاده « إنه دين الله » أولأنه في شرعهم أن الله أوجب على الجيش طاعة أميرهم فيما يأمرهم به ، وطاعة الملك فيما يراه من مصالحهم ، وكان طالوت قد رأى أن يختبر طاعتهم ومقدار صبرهم بهذه البلوى فجعل البلوى من الله ؛ إذ قد أمرهم بطاعته بها وعلى كل قسمية هذا التكليف ابتلاء تقرب للمعنى إلى عقولهم : لأن المقصود إظهار الاعتناء بهذا الحكم ، وأن فيه مرضاة الله تعالى على المقتل ، وغضبه على العاصي ، وأمثال هذه التقريبات في مخاطبات العموم شائعة ، وأكثر كلام كتب بنى إسرائيل من هذا القبيل ، والظاهر أن الملك لما علم أنه سائرهم إلى عدو كثير العدد ، قوى العدد أراد أن يختبر قوة يقيهم في نصره الدين ، ومخاطرتهم بأنفسهم ، وتحملهم المتاعب ، وعزيمة معاكستهم نفوسهم ، فقال لهم إنكم ستمرون على نهر ، وهو نهر الأردن ، فلا تشربوا منه فمن شرب منه فليس مني ، ورخص لهم في غرفة يفترفها الواحد بيده يبل بها ريقه ، وهذا غاية ما يختبر به طاعة الجيش ، فإن السير في الحرب يعطش الجيش ، فإذا وردوا الماء توافرت دواعيهم إلى الشرب منه عطشا وشهوة ، ويحتمل أنه أراد إبقاء نشاطهم : لأن المحارب إذا شرب ماء كثيرا بعد التعب ، انحلت عراه ومال إلى الراحة ، وأثقله الماء . والعرب تعرف ذلك قال طفيل يذكر خيلهم :

فَلَمَّا شَارَقَتْ أَعْلَامُ طَى وَطَى فِي الْمَغَارِ وَفِي الشَّعَابِ

سَقَيْنَاهُنَّ مِنْ سَهْلِ الْأَدَاوَى فَصَطَبَحَ عَلَى عَجَلٍ وَآبَى

يريد أن الذى مارس الحرب مرارا لم يشرب ؛ لأنه لا يسأم من الركض والجهد ، فإذا كان حاجزا كان أخف له وأسرع ، والفر منهم يشرب لجهله لما يراده منه ، ولأجل هذا رخص لهم في اغتراف غرفة واحدة .

والنهرَ بتحريك الماء ، وبسكونها للتخفيف ونظيره في ذلك شَمَرٌ وَبَحَرٌ وَحَجَرٌ فالسكون ثابت لجميعها .

وقوله « فليس مني » أى فليس متصلا بى ولا علاقة بينى وبينه . وأصل « من » فى مثل هذا التركيب للتبعيض ، وهو تبعيض مجازى فى الاتصال ، وقال تعالى « ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شيء » وقال النابغة :

إذا حاولتَ فى أسدٍ تُججورا فإنى لستُ منك ولستَ منى

وسمى بعض النحاة « من » هذه بالاتصالية . ومعنى قول طالوت « ليس منى » يحتمل أنه أراد الغضب عليه والبعد المعنوى ، ويحتمل أنه أراد أنه يفصله عن الجيش ، فلا يكمل الجهاد معه ، والظاهر الأول : لقوله « ومن لم يطعمه فإنه منى » لأنه أراد به إظهار مكانة من ترك الشرب من النهر وولائه وقربه ، ولو لم يكن هذا مراده لكان فى قوله « فمن شرب منه فليس منى » غنية عن قوله « ومن لم يطعمه فإنه منى » ؛ لأنه إذا كان الشارب مبعدا من الجيش فقد علم أن من لم يشرب هو باقى الجيش .

والاستثناء فى قوله « إلا من اغترف غرفة بيده » من قوله « فمن شرب منه » لأنه من الشاربين ، وإنما أخره عن هذه الجملة ، وأتى به بعد جملة « ومن لم يطعمه » ليقع بعد الجملة التى فيها المستثنى منه مع الجملة المؤكدة لها ؛ لأن التأكيد شديد الاتصال بالمؤكد ، وقد علم أن الاستثناء راجع إلى منطوق الأولى ومفهوم الثانية ، فإن مفهوم من لم يطعمه فإنه منى أن من طعمه ليس منه ، ليعلم السامعون أن المغترف غرفة بيده هو كمن لم يشرب منه شيئا ، وأنه ليس دون من لم يشرب فى الولاء والقرب ، وليس هو قسما واسطة . والمقصود من هذا الاستثناء الرخصة للمضطرب فى بلال ريقه ، ولم تذكر كتب اليهود هذا الأمر بترك شرب الماء من النهر حين مرور الجيش فى قصة شاول ، وإنما ذكرت قريبا منه إذ قال فى سفر صمويل : لما ذكر أشد وقعة بين اليهود وأهل فلسطين ، « وضنك رجال إسرائيل فى ذلك اليوم ؛ لأن شاول حلف القوم قائلا ملمعون من يأكل خبزا إلى المساء حتى أنتم من أعدائى » وذكر فى سفر القضاة فى الإصحاح السابع مثل واقعة النهر ، فى حرب جدعون قاضى إسرائيل للعدىانيين ، والظاهر أن الواقعة ، تكررت لأن مثلها يتكرر فأهملتها كتبهم فى أخبار شاول .

وقوله « لم يطعمه » بمعنى لم يذقه ، فهو من الطعم بفتح الطاء ، وهو الذوق أى اختبار الطعم ،

وكان أصله اختبار طعم الطعام أى ملوحتة أو ضدها ، أو حلاوته أو ضدها ، ثم توسع فيه فأطلق على اختبار المشروب ، ويعرف ذلك بالقرينة ، قال الحارث بن خالد المخزومي . وقيل الغرجي : **فَإِنْ شَتَّتْ حَرَّمْتُ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ وَإِنْ شَتَّتْ لَمْ أَطْعَمْ تَقَاخًا وَلَا بَرْدًا** ^(١) فالمنى لم أذق . فأما أن يطلق الطعم على الشرب أى ابتلاع الماء فلا ، لأن الطعم الأكل ولذلك جاء في الآية والبيت منفيًا ، لأن المراد أنه لم يحصل أقل ما يطلق عليه اسم الذوق ، ومن أجل هذا عيروا خالد بن عبد الله القسري لما أخبر وهو على المنبر بخروج المغيرة بن سعيد عليه فقال « أطعموني ماء » إذ لم يعرف في كلام العرب الأمر من الإطعام إلا بمعنى الأكل ، وأما من يطلب الشراب فإنما يقول اسقوني لأنه لا يقال طعم بمعنى شرب ، وإنما هو بمعنى أكل ^(٢) .

والغرفة بفتح الغين في قراءة نافع ، وابن كثير ، وابن عمرو وأبي جعفر المرتبة من الغرف وهو أخذ الماء باليد ، وقرأه حمزة ، وعاصم ، والكسائي ، ويعقوب ، وخلف ، بضم التين ، وهو المقدار المغروف من الماء . ووجه تقييده بقوله « بيده » مع أن الغرف لا يكون إلا باليد لدفع توهم أن يكون المراد تقدير مقدار الماء المشروب ، فيتناوله بعضهم كرها ، فرمما زاد على المقدار فجعلت الرخصة الأخذ باليد . وقد دل قوله « فشربوا منه » على قلة صبرهم ، وأنهم ليسوا بأهل لمزاولة الحروب ، ولذلك لم يلبثوا أن صرحوا بعد مجاوزة النهر فقالوا « لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده » فيحتمل أن ذلك قالوه لما رأوا جنود الأعداء ، ويحتمل أنهم كانوا يعلمون قوة العدو ، وكانوا يسرون الخوف ، فلما اقترب الجيشان ، لم يستطيعوا كتمان ما بهم . وفي الآية انتقال بديع إلى ذكر جند جالوت ، والتصريح باسمه ، وهو قائد من قواد الفلسطينيين اسمه في كتب اليهود جُلِّيَّات كان طوله ستة أذرع وشبرا ، وكان مسلحاً مدرعا ، وكان لا يستطيع أن يبارزه أحد من بني إسرائيل ، فكان إذا خرج للصف عرض عليهم مبارزته وعيرهم بجبنهم .

(١) هو شاعر جاهلي قتل يوم بدر والنخاض بضم النون وبجاء معجبة هو الماء الصافي والبرد قيل هو النوم والظاهر أنه أراد الماء البارد والمطاب لليل بنت أبي مرة بن عروة بن مسعود (٢) لدلالته على الهلع واضطراب القواد فيعتريه العطش وقد هجاه بعضهم لذلك فقال :

بل المنابر من خوف ومن وهَلْ واستطعم الماء لما جدَّ في الهرب
فأشار إلى هجائه بأنه طلب الماء وبأنه استطعمه أى سماه طعاما .

وقوله « قال الذين يظنون أنهم مُلْكُوا الله » الآية ، أى الذين لا يحبون الحياة ويرجون الشهادة فى سبيل الله ، فلقاء الله هنا كناية عن الموت فى مرضاة الله شهادة وفى الحديث « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه » فالظن على بابهِ . وكَمْ ، فى قوله « كم من فئة » خبرية لاحالة إذ لا موقع للاستفهام فإنهم قصدوا بقولهم هذا تثبتت أنفسهم وأنفس رفقاءهم ، ولذلك دعوا إلى ما به النصر وهو الصبر والتوكل فقالوا ، « والله مع الصبرين » .

والفئة : الجماعة من الناس مشتقة من النى وهو الرجوع ، لأن بعضهم يرجع إلى بعض ، ومنه سميت مؤخرة الجيش فئة ، لأن الجيش يقى إليها . وقوله « ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا » هذا دعاؤهم حين اللقاء بطلب الصبر من الله ، وعبروا عن إلهامهم إلى الصبر بالإفراغ استعارة لقوة الصبر فإن القوة والكثرة يتعاوران الألفاظ الدالة عليهما ، كقول أبي كبير الهذلى :

كثير الهوى شتى النوى والمسالك

وقد تقدم نظيره ، فاستمير الإفراغ هنا للكثرة مع التعميم والإحاطة وتثبيت الأقدام استعارة لعدم الفرار شبيه الفرار والخوف بزلق القدم ، فشبه عدمه بثبات القدم فى المأزق . وقد أشارت الآية فى قوله « فهزموهم » إلح إلى انتصار بنى إسرائيل على الفلسطينيين وهو انتصار عظيم كان به نجاح بنى إسرائيل فى فلسطين وبلاد العمالة ، مع قلة عددهم فقد قال مؤرخوهم إن طالوت لما خرج لحرب الفلسطينيين جمع جيشا فيه ثلاثة آلاف رجل ، فلما رأوا كثرة الفلسطينيين حصل لهم ضنك شديد واختبأ معظم الجيش فى جبل افرام فى المغارات والفياض والآبار ، ولم يعبروا الأردن ، ووجم طالوت واستخار صمويل ، وخرج للقتال فلما اجتاز نهر الأردن عد الجيش الذى معه فلم يجد إلا نحو ستمائة رجل ، ثم وقعت مقاتلات كان النصر فيها لبنى إسرائيل ، وتشجع الذين جبنوا واختبأوا فى المغارات وغيرها فخرجوا وراء الفلسطينيين وغنموا غنيمة كثيرة ، وفى تلك الأيام من غير بيان فى كتب اليهود لقدار المدد بين الحوادث ولا تنصيب على المتقدم منها والمتأخر ومع انتقالات فى القصص غير متناسبة ، ظهر داود بن يسي اليهودى إذ أوحى الله إلى صمويل أن يذهب إلى بيت يسي فى بيت لحم ويمسح اصفر أبناء يسي ليكون ملكا على إسرائيل بعد حين ، وساق الله داود إلى شاول (طالوت) بتقدير عجيب لحظى عند شاول ، وكان داود من قبل راعى غنم أبيه ، وكان ذا شجاعة ونشاط

وحسن سميت ، وله نبوغ في رمي المقلع ، فكان ذات يوم التقى الفلسطينيون مع جيش طالوت وخرج زعيم من زعماء فلسطين اسمه جُلَيْيَات كما تقدم ، فلم يستطع أحد مبارزته فانبرى له داود ورماه بالمقلع فأصاب الحجر جبهته وأسقطه إلى الأرض واعتلاه داود واختطف سيفه وقطع رأسه ، فذهب به إلى شاول وانهزم الفلسطينيون ، وزوج شاول ابنته السمأة ميكال من داود ، وصار داود بعد حين ملكا عوض شاول ، ثم آتاه الله النبوءة فصار ملكا نبيا ، وعلمه مما يشاء . ويأتي ذكر داود عند قوله تعالى : « وتلك حجتنا بآئنها إبراهيم على قومه » في سورة الأنعام .

﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ 251

ذيلت هذه الآية العظيمة ، كل الوقائع العجيبة ، التي أشارت بها الآيات السالفة : لتدفع عن السامع التنبصر ما يخامره من تطلب الحكمة في حدثان هذه الوقائع وأمثالها في هذا العالم ولكون مضمون هذه الآية عبرة من عبر الأكوان ، وحكمة من حكم التاريخ ، ونظم العمران التي لم يهتد إليها أحد قبل نزول هذه الآية ، وقبل إدراك ما في مطاويها ، عطفت على العبر الماضية كما عطفت قوله « وقال لهم نبيهم » وما بعده من رؤوس الآي . وعدل عن المتعارف في أمثالها من ترك العطف ، وسلوك سبيل الاستئناف . وقرأ نافع ، وأبو جعفر ، ويعقوب ولولا دفاع الله الناس بصيغة المفاعلة ، وقرأ الجمهور دفع بصيغة المجرّد .

والدفاع مصدر دافع الذي هو مبالغة في دفع لا للمفاعلة ، كقول موسى جابر الحنفى :

لا أشتهى يا قوم إلا كارها باب الأمير ولا دفاع الحاجب

وإضافته إلى الله مجاز عقلى : كما هو في قوله « إن الله يدافع عن الذين آمنوا » أى يدفع لأن الذى يدفع حقيقة هو الذى يباشر الدفع في متعارف الناس وإنما أسند إلى الله لأنه الذى قدره وقدر أسبابه . ولذلك قال « بعضهم ببعض » فجعل سبب الدفاع بعضهم وهو من باب : وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى . وأصل معنى الدفع الضرب باليد للإقصاء عن المرام . قال :

* فدفعتمها فتدافعت *

وهو ذب عن مصلحة الدافع ومعنى الآية : أنه لولا وقوع دفع بعض الناس بعضا آخر بتكوين الله وإبداعه قوة الدفع وبواعثه في الدافع ، لفست الأرض : أى من على الأرض ، واختل

نظام ما عليها : ذلك أن الله تعالى لما خلق الموجودات التي على الأرض من أجناس ، وأنواع ، وأصناف ، خلقها قابلة للاضمحلال ، وأودع في أفرادها سننا دلت على أن مراد الله بقاءها إلى أمد أراد ، ولذلك نجد قانون الخلقية منبثا في جميع أنواع الموجودات فما من نوع إلا وفي أفرادها قوة إيجاد أمثالها لتكون تلك الأمثال أخلافا عن الأفراد عند اضمحلالها ، وهذه القوة هي المعبر عنها بالتناسل في الحيوان ، والبذر في النبات ، والنضح في المعادن ، والتولد في العناصر الكيميائية . ووجود هذه القوة في جميع الموجودات أول دليل على أن موجدتها قد أراد بقاء الأنواع ، كما أراد اضمحلال الأفراد عند آجال معينة ، لاختلال أو انعدام صلاحيتها ، ونعلم من هذا أن الله خالق هذه الأكوان لا يجب فسادها ، وقد تقدم لنا تفسير قوله « وإذا تولى سمي في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » . ثم إن الله تعالى كما أودع في الأفراد قوة بقاء الأنواع ، أودع في الأفراد أيضا قوى بها بقاء تلك الأفراد بقدر الطاقة ، وهي قوى تطلب الملائم ودفع المنافي ، أو تطلب البقاء وكرهية الهلاك ، ولذلك أودع في جميع الكائنات إدراكات تنساق بها ، بدون تأمل أو بتأمل ، إلى ما فيه صلاحها وبقاؤها ، كانسحاق الوليد لاتهمم الثدي ، وأطفال الحيوان إلى الأنداء والمراعى ، ثم تتوسع هذه الإدراكات ، فيتفرع عنها كل ما فيه جلب النافع والملائم عن بصيرة واعتماد . ويسمى ذلك بالقوة الشاهية . وأودع أيضا في جميع الكائنات إدراكات تندفع بها إلى الذب عن أنفسها ، ودفع العوادي عنها ، عن غير بصيرة ، كتهريض اليد بين المهاجم وبين الوجه ، وتعرض البقرة رأسها بمجرد الشعور بمهاجم عليها من غير تأمل في تفوق قوة المهاجم على قوة المدافع ثم تتوسع هاته الإدراكات فتتفرع إلى كل ما فيه دفع المنافر من ابتداء بإهلاك من يُتوقع منه الضرر ، ومن طلب الكين ، واتخاذ السلاح ، ومقاومة العدو عند توقع الهلاك ، ولو بآخر ما في القوة . وهوالقوة الغاضبية ولهذا تريد قوة المدافعة اشتدادا عند زيادة توقع الأخطار حتى في الحيوان . وما جعله الله في كل أنواع الموجودات من أسباب الأذى لمريد السوء به أدل دليل على أن الله خلقها لإرادة بقاءها ، وقد عوّض الإنسان عما وهبه إلى الحيوان العقل والفكرة في التحيل على النجاة ممن يريد به ضررا ، وعلى إيقاع الضرر بمن يريد به قبل أن يقصده به ، وهو المعبر عنه بالاستعداد . ثم إنه تعالى جعل لكل نوع من الأنواع ، أو فرد من الأفراد خصائص فيها منافع لغيره ولنفسه ليحرص كل على بقاء الآخر . فهذا ناموس عام . وجعل

الإنسان بما أودعه من العقل هو المهيمن على بقية الأنواع . وجعل له العلم بما في الأنواع من الخصائص ، وبما في أفراد نوعه من الفوائد .

نخلق الله تعالى أسباب الدفاع بمنزلة دفع من الله يدفع مرید الضر بوسائل يستعملها المراد إضراره ، ولولا هذه الوسائل التي خولها الله تعالى أفراد الأنواع ، لاشتد طمع القوى في إهلاك الضعيف ، ولاشتدت جراءة من يجلب النفع إلى نفسه على منافع يجدها في غيره ، فابتزها منه ، ولا فُرطت أفراد كل نوع في جلب النافع الملائم إلى أنفسهم بسبب النافع الملائم لغيرها ، مما هو له ، ولتناسى صاحب الحاجة ، حين الاحتياج ، ما في بقاء غيره من النعمة له أيضا . وهكذا يتسلط كل ذي شهوة على غيره ، وكل قوى على ضعيفه ، فيهلك القوى الضعيف ، ويهلك الأقوى القوى ، وتذهب الأفراد تباعا ، والأنواع كذلك حتى لا يبقى إلا أقوى الأفراد من أقوى الأنواع ، وذلك شيء قليل ، حتى إذا بقي أعوزته حاجات كثيرة لا يجدها في نفسه ، وكان يجدها في غيره : من أفراد نوعه ، لحاجة أفراد البشر بعضهم إلى بعض ، أو من أنواع آخر ، لحاجة الإنسان إلى البقرة ، فيذهب هدرًا .

ولما كان نوع الإنسان هو المهيمن على بقية موجودات الأرض وهو الذي تظهر في أفرادها جميع التطورات والمساعى ، خصته الآية بالكلام فقالت : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » إذ جعل الله في الإنسان القوة الشاهية لبقائه وبقاء نوعه ، وجعل فيه القوة الفاضية لرد الفُرط في طلب النافع لنفسه ، وفي ذلك استبقاء بقية الأنواع ؛ لأن الإنسان يذب عنها لما في بقائها من منافع له .

وبهذا الدفاع حصلت سلامة القوى ، وهو ظاهر ، وسلامة الضعيف أيضا لأن القوى إذا وجد التعب والمكدرات في جلب النافع ، سُم ذلك ، واقتصر على ما تدعو إليه الضرورة . وإنما كان الحاصل هو الفساد ، لولا الدفاع ، دون الإصلاح ، لأن الفساد كثيرا ما تندفع إليه القوة الشاهية بما يوجد في أكثر المفاسد من اللذات العاجلة القصيرة الزمن ، ولأن في كثير من النفوس أو أكثرها الميل إلى مفاسد كثيرة ، ولأن طبع النفوس الشريرة ألا تراعى مضرة غيرها ، بخلاف النفوس الصالحة ، فالنفوس الشريرة أعمد إلى انتهاك حرمت غيرها ، ولأن الأعمال الفاسدة أسرع في حصول آثارها ، وانتشارها ، فالتقليل منها يأتي على الكثير من الصالحات ، فلا جرم لولا دفاع الناس بأن يدافع صالحهم المفسدين ، لأسرع ذلك في فساد عالمهم ، ولعم الفساد أمورهم في أسرع وقت .

وأعظم مظاهر هذا الدفاع هو الحروب ؛ فبالحرب الحائرة يطلب المحارب غصب منافع غيره ، وبالحرب العادلة ينتصف المحق من المبطل ، ولأجلها تتألف المصبيات والدعوات إلى الحق ، والإنحاء على الظالمين ، وهزم الكافرين .

ثم إن دفاع الناس بعضهم بمضاييد المفسدين محاولة الفساد ، وتقش شعور الفساد بتأهب غيره لدفاعه يصدّه عن اقتحام مفاسد جمة .

ومعنى فساد الأرض : إما فساد الجامعة البشرية . كما دل عليه تعليق الدفاع بالناس ، أى لفساد أهل الأرض ، وإما فساد جميع ما يقبل الفساد ، فيكون فى الآية احتباك ، والتقدير : ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض وبقية الموجودات بعضها ببعض لفسدت الأرض : أى من على الأرض ولفسد الناس .

والآية مسوقة مساق الامتنان ، فلذلك قال تعالى « لفسدت الأرض » لأننا لا نحب فساد الأرض : إذنى فسادها - بمعنى فساد ما عليها - اختلال نظامنا ، وذهاب أسباب سعادتنا ، ولذلك عقبه بقوله « ولكن الله ذو فضل على العالمين » فهو استدراك مما تضمنته « لولا » من تقدير انتفاء الدفاع ؛ لأن أصل « لولا » « لو » مع « لا » النافية : أى لو كان انتفاء الدفاع موجودا لفسدت الأرض وهذا الاستدراك فى هذه الآية أدل دليل على تركيب (لولا) من (لو) و (لا) : إذ لا يتم الاستدراك على قوله « لفسدت الأرض » لأن فساد الأرض غير واقع بعد فرض وجود الدفاع ، إن قلنا « لولا » حرف امتناع لوجود .

وعلق الفضل بالعالمين كلهم لأن هذه المنّة لا تختص .

﴿ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ 252

الإشارة إلى ما تضمنته القصص الماضية وما فيها من العبر ، ولكن الحكم العالية فى قوله « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض » ، وقد ترّكنا منزلة المشاهد لوضوحها وبيانها وجملت آيات لأنها دلائل على عظم تصرف الله تعالى وعلى سعة علمه .

وقوله « وإنك لمن المرسلين » خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم : تنويعا بشأنه ، وتثبيتا لقلبه ، وتمريضا بالنكرين رسالته . وتأكيذا للجملة بأنّ للاهتمام بهذا الخبر ، وجيء بقوله « من المرسلين » دون أن يقول : « وإنك لرسول الله » ، للرد على النكرين بتذكيرهم أنه ما كان بدعاً من الرسل ، وأنه أرسله كما أرسل من قبله ، وليس فى حاله ما ينقص عن أحوالهم .

فهرس القسم الثابى

من الجزء الثابى

سورة البقرة

261	واذكروا الله فى ايام معدودات - الى - الىه تحشرون
265	ومن الناس من يعجبك قوله - الى - ولبس المهاد
272	ومن الناس من يشرى نفسه - الى - رؤوف بالعباد
275	يا ايها الذين آمنوا ادخلوا - الى - عزيز حكيم
281	هل ينظرون إلا أن يأتهم الله - الى - ترجع الأمور
288	سل بني اسرائيل - الى - شديد العقاب
293	زين للذين كفروا الحياة الدنيا - الى - بغير حساب
298	كان الناس امة واحدة - الى - فيما اختلفوا فيه
308	وما اختلف فيه الا الذين اوتوه - الى - صراط مستقيم
313	ام حسبتم ان تدخلوا الجنة - الى - نصر الله قريب
317	يسألونك ماذا ينفقون - الى - فإن الله به عليم
319	كتب عليكم القتال - الى - وانتم لاتعلمون
323	يسألونك عن الشهر الحرام - الى - قتال فيه كبير
328	وصد عن سبيل الله - الى - أكبر من القتل
331	ولايزالون يقاتلونكم - الى - ان استطاعوا
332	ومن يرتدد منكم عن دينه - الى - هم فيها خالدون
337	ان الذين آمنوا والذين هاجروا - الى - غفور رحيم
338	يسألونك عن الخمر والميسر - الى - من نفعهما
351	ويسألونك ماذا ينفقون - الى - فى الدنيا والآخرة
354	ويسألونك عن اليتامى - الى - عزيز حكيم
359	ولا تنكحوا المشركات - الى - لعلهم يتذكرون

- 364 ويسالونك عن الحيض - إلى - ويحب المتطهرين
- 370 نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنتم شتم
- 374 وقدموا لانفسكم - إلى - وبشر المؤمنين
- 375 ولا تجعلوا الله عرضة - إلى - سميع عليم
- 380 لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم - إلى - غفور حلیم
- 384 للذين يؤلون من نسائهم - إلى - سميع عليم
- 388 والمطلقات يتربص بانفسهن - إلى - إن أرادوا إصلاحا
- 396 وهن مثل الذي عليهن - إلى - عزيز حكيم
- 403 الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان
- 407 ولا يحل لكم ان تأخذوا - إلى - فيما افتدت به
- 413 تلك حدود الله فلا تعتدوها - إلى - هم الظالمون
- 414 فان طلقها فلا تحل له من بعد - إلى - حدود الله
- 420 وتلك حدود الله يُبينها لقوم يعلمون
- 421 واذا طلقتم النساء - إلى - ظلم نفسه
- 424 ولا تتخذوا آيات الله هزوا - إلى - بكل شيء عليم
- 425 واذا طلقتم النساء - إلى - وأنتم لا تعلمون
- 429 وألوالدات يرضعن أولادهن - إلى - بما تعملون بصير
- 441 والذين يتوفون منكم - إلى - بما تعملون خير
- 450 ولا جناح عليكم فيما عرضتم به - إلى - حتى يبلغ الكتاب أجله
- 456 واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم - إلى - غفور حلیم
- 456 لا جناح عليكم ان طلقتم النساء - إلى - بما تعملون بصير
- 465 حافظوا على الصلوات - إلى - لله قانتين
- 469 فان خفتم فرجالا او ركبانا - إلى - ما لم تكونوا تعلمون
- 471 والذين يتوفون منكم - إلى - عزيز حكيم
- 474 وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين
- 475 كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون

- 475 الم تر إلى الذين خرجوا - إلى - سميع عليم
- 481 من ذا الذي يقرض الله - إلى - واليه ترجعون
- 484 ألم تر إلى الملاء من بني اسرائيل - إلى - عليم بالظالمين
- 489 وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت - إلى - واسع عليم
- 492 وقال لهم نبيهم إن آية ملكه - إلى - إن كنتم مؤمنين
- 495 فلما فصل طالوت بالجنود - إلى - وعلمه مما يشاء
- 500 ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض - إلى - ذو فضل على العالمين
- 503 تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين